This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

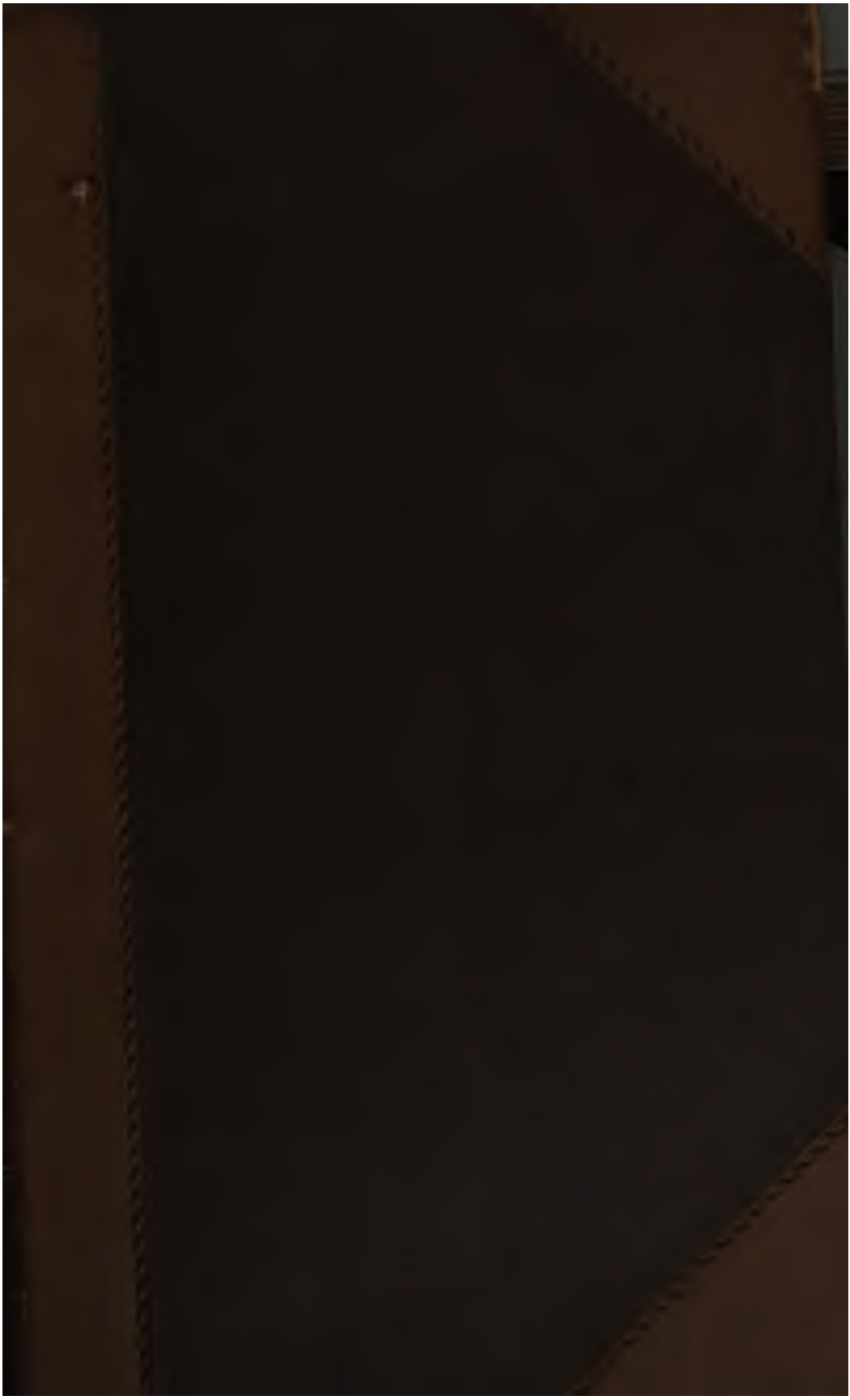
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



44. 1530.

Die Clementinen

nebst

den verwandten Schriften

und

der Ebionitismus,

ein Beitrag

zur

Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte

von

Adolph Schliemann,
Candidaten der Theologie in Rostock.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.

1844.

Dem

Herrn Pastor Lindenberg

in Lübeck.

Dem

Herrn Doctor der Rechte, Oberappellations- und Niedergerichtsprocurator

von der Hude

in Lübeck.

Dem

Herrn Consistorialrath, Professor

Dr. Neander

in Berlin.

Dem

Herrn Professor Dr. Krabbe

in Rostock.

Geſtatten Sie mir, hochverehrte Herren, Ihnen eine Schrift darbringen zu dürfen, die Ihnen Allen, obwohl in verſchiedener Weiſe angehört. Ihnen, innigſt verehrte Herren, Herr Paſtor Lindenberg, und Herr Doctor von der Hude, war ich ſchuldig, Rechenſchaft abzulegen über die jahrelangen Studien, zu denen Ihre Güte allein mir die Mittel darbot; vergönnen Sie mir, die Frucht dieſer Studien mit der Bezeugung der innigſten Hochachtung und Verehrung und eines tief empfundenen Dankes Ihnen zu überreichen.

In anderer Weiſe gehört Ihnen, meine hochverehrten, theuren Lehrer, Herr Conſiſtorialrath Neander, und Herr Profeſſor Krabbe, die Schrift an. Sie haben nicht allein durch Rath und That mich bei der Ausarbeitung derſelben vielfach unterſtützt, ſondern Ihnen verdanke ich ganz beſonders jene Anregung, die mich hingeführt hat, mit Liebe einzugehn auf die Geſchichte der Kirche Chriſti, an der auch nach meinem Theile zu arbeiten, mein ſeligſter Beruf ſein wird. Geſtatten ſie mir, Ihnen für das, was ſie mir in dieſer, wie in vielen andern Hinſichten waren, in ſchlichten Worten den Dank eines vollen Herzens auszuſprechen.

Gestatten Sie mir, hochverehrte Herren, Ihnen eine Schrift darbringen zu dürfen, die Ihnen Allen, obwohl in verschiedener Weise angehört. Ihnen, innigst verehrte Herren, Herr Pastor Lindenberg, und Herr Doctor von der Hude, war ich schuldig, Rechenschaft abzulegen über die jahrelangen Studien, zu denen Ihre Güte allein mir die Mittel darbot; vergönnen Sie mir, die Frucht dieser Studien mit der Bezeugung der innigsten Hochachtung und Verehrung und eines tief empfundenen Dankes Ihnen zu überreichen.

In anderer Weise gehört Ihnen, meine hochverehrten, theuren Lehrer, Herr Consistorialrath Neander, und Herr Professor Krabbe, die Schrift an. Sie haben nicht allein durch Rath und That mich bei der Ausarbeitung derselben vielfach unterstützt, sondern Ihnen verdanke ich ganz besonders jene Anregung, die mich hingeführt hat, mit Liebe einzugehn auf die Geschichte der Kirche Christi, an der auch nach meinem Theile zu arbeiten, mein seligster Beruf sein wird. Gestatten sie mir, Ihnen für das, was sie mir in dieser, wie in vielen andern Hinsichten waren, in schlichten Worten den Dank eines vollen Herzens auszusprechen.

Insbesondere fühle ich mich bei dieser Gelegenheit gedrungen, Ihnen, innigst verehrter Lehrer, Herr Consistorialrath Neander, den heißen Dank zu bezeugen für das, was sie in einer von Gegensätzen zerrissenen Zeit auch mir gewesen sind. Ihnen verdanke ich vor Allen die Gestaltung meines innern Lebens, Ihrer Einwirkung die theologische Richtung, welche ich mit Gottes Gnade bis zum letzten Athemzuge freudig und entschieden bekennen werde, die Richtung, welche frei von Menschenknechtschaft jeder Art das göttliche Wort als alleinige Norm und Christum als den einigen Meister erkennt.

So nehmen Sie, hochverehrte Herren, die Schrift hin, die ich bei allen Mängeln doch mir bewußt bin mit ernstem Streben verfaßt zu haben, als schwaches Zeichen einer innigen Dankbarkeit und Verehrung.

Rostock, den 4ten November 1843.

Adolph Schliemann.

Vorrede.

Es hat mir immer als ein wenig würdiges und wiſſenſchaftliches Verfahren erſcheinen wollen, die Berechtigung für das Erſcheinen einer Schrift von dem mehr oder minder großen Intereſſe, welches der behandelte Gegenſtand in Anſpruch nimmt, abhängig zu machen. Vielmehr glaube ich, daß eine jede Schrift, die einen Gegenſtand, der überhaupt nur in irgend einer Hinſicht von wirklicher Bedeutung iſt, von neuen Seiten beleuchtet und die Unterſuchungen weiter fördert, eben hiermit die Berechtigung zum Hervortreten in ſich trägt. Wollen wir jedoch auch den Maaßſtab der Bedeutung an die Berechtigung anlegen, ſo beurkundet, was die vorliegende Schrift betrifft, die allgemein anerkannte Wichtigkeit der Clementinen, wie die Dunkelheit, welche trotz den trefflichen Unterſuchungen der neuern Zeit auf denſelben ruht, und die durch nichts ſo ſehr als die ins Unglaubliche gehende Verſchiedenheit der Anſichten über dieſelben bezeugt wird, genugſam, daß eine Monographie über die Clementinen von vielſeitigem,

hohem Intereſſe iſt. Ob aber, und in welchem Grade die vorliegende Schrift die Aufgabe, welche ſie ſich geſtellt hat, die Entſtehung der Clementinen nach allen Seiten hin ins Licht zu ſetzen, erfüllt, darüber ſteht dem Verfaſſer ſelbſt natürlich kein Urtheil zu. Die Ueberzeugung jedoch, über manche Seiten ein neues Licht verbreitet und die Unterſuchungen im Ganzen weiter gefördert zu haben, ſcheut er ſich nicht, obwohl ſich der vielfachen und höchſt bedeutenden Mängel ſeiner Schrift wohl bewußt, offen auszuſprechen.

Ein beſonderes Beſtreben des Verfaſſers iſt geweſen, ſich bei allen Unterſuchungen, auf die er ſelbſt geführt iſt, des Zuſammenhangs mit den früheren Bearbeitungen klar und deutlich bewußt zu werden und denſelben in der Schrift darzulegen. Wie ihm fortwährend recht lebendig vorſchwebte, daß man bei allen wiſſenſchaftlichen Arbeiten nicht von vorn anzufangen, ſondern ſich im Zuſammenhange mit den früheren zu erhalten habe, ſo iſt er überall bemüht geweſen, dieſen Zuſammenhang in ſeiner Schrift hervortreten zu laſſen. So iſt denn der Behandlung aller ſchwierigen Partien eine kurze Geſchichte der bisherigen Unterſuchungen vorangeſchickt, und der Standpunkt, auf welchem dieſe heutigen Tages ſtehen, dargelegt. In der That gewährt auch, ganz abgeſehn von der Nothwendigkeit, ſeine Unterſuchung als neues Glied an die Kette der voraufgegangenen zu knüpfen, das Studium der frühern Verhandlungen und Forſchungen über den Gegenſtand,

den man ſelbſt einer neuen Bearbeitung unterwirft, einen gewöhnlich viel zu wenig beachteten Nutzen. Es ſteht dadurch in unſerer Gewalt, mit der ganzen Kraft der frühern Jahrhunderte immer wieder aufs Neue an die Löſung ſchwieriger Probleme zu gehn und ſie ſo einem endlichen Abſchluß näher zu bringen. Daß der Verfaſſer dies nicht von ſeiner Schrift ausſagen will, braucht wohl nicht erſt bemerkt zu werden, er wollte vielmehr nur den Geſichtspunkt angeben, der ihn bei der Aufnahme einer ſo großen Maſſe von Litteratur leitete; übrigens iſt er ſich wohl bewußt, hierin häufig zu weit gegangen zu ſein.

Leider mußten im letzten Abſchnitt manche Unterſuchungen theils in Rückſicht auf die Zeit, theils auf den Umfang des Werks, der ſchon lange die vorgeſetzten Gränzen überſchritt, wegfallen. Jedoch hofft der Verfaſſer Gelegenheit zu haben, ſie an einem andern Ort aufnehmen zu können.

Noch bittet der Verfaſſer recht dringend, die hinten angezeigten, den Sinn ſtörenden Druckfehler und ſonſtigen einzelnen Berichtigungen vor dem Leſen des Buchs berückſichtigen zu wollen. — Die Ungleichheit in der Schreibweiſe der zu Subſtantiven, wie der von Eigennamen gebildeten Adjectiva fällt dem Verfaſſer nicht zur Laſt, da dieſe von ihm urſprünglich alle klein geſchrieben worden ſind. — Wegen der Schwerfälligkeit und Breite der Sprache aber muß er die gütige Nachſicht der Leſer in Anſpruch nehmen.

Der Aufforderung der hochwürdigen theologischen Facultät zu Berlin in der Beurtheilung meiner Bearbeitung der im J. 1839 gestellten Preisaufgabe über die Clementinen, eine neue Ausgabe der Clementinen zu besorgen, werde ich, sobald die Zeit es mir verstattet, nachzukommen suchen.

So sei das Werk denn Gott befohlen, dessen Gnade dem oft Ermattenden die Kraft gegeben, es zu Ende zu führen!

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Einleitung.

	Seite
1. Bedeutung der Clementinen	
a) für die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte,	1 — 6
b) für die neutestamentliche Einleitung. . . .	6 — 15
2. Bestimmung der Aufgabe.	15 — 16
3. Eintheilung.	16 — 17
4. Geschichte der bisherigen Untersuchungen. . . .	17 — 48

Erstes Capitel.

§. 1. Bisherige Ausgaben der Clementinen, Beschaffenheit des Textes.	49 — 50
§. 2. Inhalt der clementinischen Homilien. . . .	50 — 68
§. 3. Bestandtheile der Clementinen außer jenen Homilien.	68 — 76
§. 4. Ob der Verfasser für Clemens Romanus gehalten werden wollte.	76 — 80
§. 5. Anlage der Clementinen. 1) Innerer Zusammenhang der einzelnen Bestandtheile.	80 — 85
§. 6. Anlage der Clementinen. 2) Innerer Organismus derselben.	85 — 101
§. 7. Titel der Schrift τὰ Κλημέντια, Bedeutung des Worts Homilie.	102 — 105
§. 8. In wie weit schließt sich der Verfasser bei seinen Berichten der Wirklichkeit, oder damals vorhandenen Traditionen an, in wie weit enthält seine Schrift von ihm selbst Fingirtes.	105 — 114
§. 9. Vieles vom Verfasser selbst Fingirte in die spätere Tradition übergegangen.	114 — 127
§. 10. Ansehn der Clementinen in der ältesten Kirche. .	127 — 129

Seite

§. 4. Dogmatiſcher Charakter der nachapoſtoliſchen Zeit bis zum Hervortreten des Ebionitismus. Stellung der ſpätern Zeit zu demſelben. . . . . 409—445

§. 5. Die Nazaräer. . . . . 445—458

§. 6. Zeit der Entſtehung des Ebionitismus. Ableitung des Namen Ebioniten. Weitere Benennungen. Symmachus. Aufenthalt. Dauer. Zwei verſchiedene Claſſen. . . . . 459—481

§. 7. Dogmatiſcher Charakter des vulgairen Ebionitismus. Spuren der gnoſtiſchen Ebioniten bei den Vätern vor Epiphanius. . . . . 481—498

§. 8. Der gnoſtiſche Ebionitismus nach des Epiphanius Beſchreibung. Glaubwürdigkeit derſelben. Uebereinſtimmung mit dem Lehrbegriff der Clementinen. Dogmatiſcher Charakter des gnoſtiſchen Ebionitismus nach den Clementinen und den Berichten der Väter. 498—522

§. 9. Gemeinſamer Charakter des vulgairen und gnoſtiſchen Ebionitismus. Die principielle Verſchiedenheit beider. Prüfung der Annahme, daß der letztere aus dem Eſſenismus hervorgegangen iſt. Ob er gleichzeitig aus dem vulgairen oder ſpäter entſtanden. 522—531

§. 10. Tendenz der Clementinen, Ort und Zeit der Abfaſſung. Dogmatiſcher Charakter der römiſchen Gemeinde in den erſten Jahrhunderten. . . . 531—553

Anhang. Die Stelle des Juſtinus Martyr über die Ebioniten. 553—556

Regiſter. . . . . 557—569

Verzeichniß der Druckfehler und Berichtigungen. . . . 569—570

Wichtigkeit und Bedeutung der Clementinen für die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte, wie für die neutestamentliche Einleitung. Nähere Bestimmung unserer Aufgabe. Eintheilung.

Je wichtiger die Kenntniß der ersten christlichen Jahrhunderte ist, desto größer muß bei der Spärlichkeit der uns aus dieser Zeit überkommenen Ueberreste die Bedeutung sein, welche den einzelnen uns erhaltenen Schriften zukommt. Müssen wir schon von dieser Seite aus betrachtet den Clementinen, einer erweislich dem zweiten Jahrhundert angehörenden, wahrscheinlich um die Mitte desselben verfaßten Schrift, eine nicht geringe Wichtigkeit beilegen, so wird diese noch bedeutend gesteigert, wenn wir in dem Verfasser einen Mann kennen lernen von einer mehr als gewöhnlichen Bildung, von einer umfassenden Kenntniß seiner Zeit mit allen ihren religiösen Richtungen und Bestrebungen, einen Mann, dessen Schrift uns mitten in die lebendige Bewegung jener durch den Gnosticismus in ihren innersten Tiefen aufgeregten Zeit hineinversetzt. Zwar heben auch die Clementinen nicht völlig die Dunkelheit, welche noch immer auf den Anfängen, der Fortentwicklung und den Verzweigungen des Gnosticismus ruht, dennoch zeugen sie von der Gährung, welche dieser hervorrief, von der Art und Weise seiner Bestreitung, von seinem weit verbreiteten Einfluß, dem sich selbst die nicht entziehen konnten, welche sich in ein Oppositionsverhältniß zu ihm setzten. Noch wichtiger aber sind die Clementinen für die Kenntniß der Richtung, aus welcher sie hervorgegangen sind, des **Ebionitismus**; nicht nur deshalb, weil sie die einzige

von einem Ebioniten selbst verfaßte Schrift sind und als solche uns eine bessere Kenntniß des Lehrbegriffs dieser Partei gewähren als die Berichte der Gegner, auf die wir sonst allein angewiesen wären, sondern hauptsächlich, weil sie uns eine von der gewöhnlichen verschiedene, eigenthümliche Gestaltung des Ebionitismus vorführen, die sich zwar ebenfalls in den Ebionitenbeschreibungen der Väter nachweisen läßt, dessenungeachtet aber ohne eine aus ihr selbst hervorgegangene Schrift schwerlich zur Anerkennung gekommen sein würde — eine Behauptung, welche die Geschichte der Untersuchungen über die Clementinen hinlänglich beweist.

Einen nicht unbedeutenden Platz nehmen die Clementinen ferner ein in der Reihe der apologetischen Schriften der ersten Jahrhunderte. Indem sich der Verfasser außer einer Widerlegung der Richtungen innerhalb des Christenthums, welche der seinigen entgegenstanden, auch die Bekämpfung der gegen dasselbe feindselig auftretenden heidnischen Denkweisen in ihren mannigfachen Gestaltungen zur Aufgabe gesetzt hat, führt er diese in einzelnen Personen vor, läßt sie ihre Ansichten vortragen, ihre Gründe entwickeln, und geht sodann genauer auf dieselben ein und zeigt sie in ihrer Nichtigkeit. So bestreitet er nicht allein das Heidenthum als Volksglauben, sondern auch von Seiten seiner allegorischen Deutung, seiner Richtung auf Magie und Astrologie, bekämpft den heidnischen Fatalismus und Casualismus und sucht allen diesen Richtungen gegenüber das Christenthum in seiner Wahrheit zu erweisen. Auf diese Weise lernen wir nicht allein die Gründe der Vertheidiger des Christenthums, sondern auch die Waffen derer kennen, welche dasselbe bestritten. Die Wichtigkeit, welche in dieser Hinsicht den Clementinen zukommt, ist noch lange nicht genügend beachtet worden. [1])

---

1) Hierauf hat zuerst aufmerksam gemacht Fabricius in seinem delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem rel. christ. asseruerunt. Hamburgi 1725. p. 40. seqq., sodann Mosheim in der Abhandlung de turbata etc. (siehe d. Litteratur) p. 179. In neueren Zeiten ist diese Seite der Clementinen fast ganz vernachlässigt worden. Nur Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Bd. II. Göttingen 1802. S. 73 ff., Tzschirner, Fall des Heidenthums (herausgegeben von Riedner, Leipzig 1829.) S. 356 ff. u. 380., und Möhler (Patrologie, her-

Von gleicher Wichtigkeit iſt unſere Schrift für die Kenntniß der allmäligen Ausbildung der hierarchiſchen Kirchenverfaſſung. Der Umſtand, daß die hierarchiſchen Grundſätze in einer Ausbildung, wie ſie erſt viel ſpäter in der katholiſchen Kirche hervortraten, ſchon ganz beſtimmt in unſern dem Ebionitismus angehörenden Clementinen ausgeſprochen ſind, zeigt, daß die allmälige hierarchiſche Geſtaltung der katholiſchen Kirche zunächſt aus einem Element in derſelben hervorging, welches ganz beſonders im Ebionitismus hervortrat — aus dem judenchriſtlichen. Wie dieſes Element in der katholiſchen Kirche der Factor ihrer allmäligen hierarchiſchen Ausbildung war, ſo mußte die Frucht deſſelben — die hierarchiſchen Grundſätze — im Ebionitismus um ſo früher gezeitigt erſcheinen, als dieſer daſſelbe ſo ſtark und einſeitig hervortreten ließ, daß es zur Häreſie wurde. — Nach dem Geſagten kann ich weder die Anſicht Rothe's, daß die Lehre von der Kirche und die Kirchenverfaſſung bei den Ebioniten ein häretiſches Gegenbild zur katholiſchen Kirche ſei, entſtanden aus dem Streben, dieſelbe nachzuahmen [2]), noch die Meinung Baur's theilen, welcher grade in den hierarchiſchen Ideen der Clementinen die Grundſätze der katholiſchen Kirche ſelbſt finden will [3]), ohne zu beachten, daß die Frucht des judenchriſtlichen Elements — die hierarchiſchen Grundſätze — viel

---

ausgegeben von Reithmayr, Bd. I. Regensburg 1840. S. 80.) haben dieſelbe hervorgehoben.

2) Rothe hat bekanntlich in ſeiner geiſtreichen Schrift, die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung, Bd. I. Wittenberg 1837., die Anſicht durchzuführen geſucht, daß die Einſetzung des Epiſkopats und ſomit der Grundlage nach die ganze ſpätere hierarchiſche Verfaſſung apoſtoliſchen Urſprungs ſei. Eben deshalb konnte er die hierarchiſchen Ideen nicht aus dem trübenden Einfluß des Judenthums ableiten. Vergl. S. 489 ff., 531 ff.

3) Ueber den Urſprung des Epiſkopats in der chriſtlichen Kirche, in der Tübinger Zeitſchrift 1838. Heft III. S. 122 ff. «Die ebionitiſche Kirchenverfaſſung», heißt es hier, «iſt ſo wenig, wie Rothe meint, nur ein häretiſches Gegenbild der katholiſchen Kirche, daß ſie vielmehr die urſprüngliche Grundlage bildet, auf welcher dieſe ſelbſt ſich geſtaltete.» Uebrigens hängt dieſe Anſicht Baur's mit ſeiner Auffaſſung des Ebionitismus, welchen er mit Judenchriſtenthum identificirt (vergl. die Litteratur und Cap. IV. §. 2.), eng zuſammen.

früher bei denen reifen mußte, welche daſſelbe bis zur Häreſie einſeitig hervortreten ließen — bei den Ebioniten — als in der katholiſchen Kirche.

Unläugbar werfen die Clementinen von dieſer Seite aus Licht auf die Beurtheilung der ignatianiſchen Briefe; auch ſind die hierarchiſchen Ideen beider Schriften ſchon von Rothe, Baur und Huther [4]) zuſammengeſtellt worden. Nur iſt der Unterſchied wohl zu beachten, daß der Biſchof in den Clementinen noch beſtimmter über die Presbyter und Diakonen geſtellt wird als in den genannten Briefen [5]), und die Einheit aller Particulargemeinden in den erſtern auf perſönliche Weiſe in einem Oberbiſchof repräſentirt erſcheint (vgl. Cap. II. §. 18.), während in den letztern noch keine Spur von einer Unterordnung der Biſchöfe unter einander ſichtbar iſt. Auch tritt die Entgegenſetzung der Kleriker und Laien noch ſtärker in den Clementinen als in den ignatianiſchen Briefen hervor. Zu bemerken iſt aber, daß der Ausdruck καθολικὴ ἐκκλησία ſich in den Clementinen nicht findet [6]), dagegen in dieſen Briefen vorkommt (ad Smyrn. c. 8.).

Noch in mehreren andern Beziehungen haben die Clementinen für die Kenntniß der älteſten Kirchen- und Dogmengeſchichte eine große Bedeutung. Einmal gehören ſie zu den Schriften, welche die montaniſtiſche Ekſtaſentheorie verwerfen indem ſie derſelben gegenüber darauf dringen, daß der Prophet ein klares Bewußtſein von dem haben müſſe, was er rede (vergl. Cap. II. §. 11.). Hiermit hing denn die Geltendmachung der grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegung zuſammen, welche der Verfaſſer entſchieden im Gegenſatz gegen die weit verbreitete allego-

4) Betrachtung der wichtigſten Bedenken gegen die Aechtheit der ignatianiſchen Briefe, in Illgen's Zeitſchrift, 1841. Heft IV. S. 26 ff.

5) Es kann hier nur von der kürzern der beiden Recenſionen die Rede ſein, die ohne Zweifel die zuverläſſigere iſt. Dem Verſuch von Meier, der längern Recenſion, wenigſtens in der Hauptſache, den Vorzug der Originalität vor der kürzern zu vindiciren, iſt von Rothe eingegründliche Beleuchtung und Widerlegung zu Theil geworden.

6) Wenn Rothe dies behauptet, S. 491. und eine Stelle aus der clementiniſchen Epitome anführt, c. 145., ſo iſt zu erinnern, daß dieſe in eine viel ſpätere Zeit fällt als die Clementinen (vergl. Cap. III. §. 10.).

rische Interpretationsmethode festhielt [7]); und grade die Stellen des alten Testaments, in welchen die Allegoristen nur die allegorische Deutung für zulässig hielten, betrachtete unser Verfasser, weil er sie wörtlich erklärte, sie aber so mit seinen Ansichten unvereinbar waren, als verfälschte (vergl. Cap. II. §. 12. Anm. 5.).

Von noch größerer Bedeutung ist die eigenthümliche Christologie der Clementinen, welche bisher weder ihrer Beschaffenheit nach gehörig erkannt (vergl. Cap. II. §. 13.) noch in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der monarchianischen Ansichten genügend gewürdigt worden ist [8]).

Endlich ist noch hervorzuheben, daß die Clementinen eine wahre Fundgrube sind für die Kenntniß der Entstehung mancher falschen Ueberlieferungen in der ältesten Kirche. In vielen verschiedenen Recensionen weit in der Kirche verbreitet (vergl. Cap. III.), gaben sie, wie sie selbst vieles rein Erdichtete enthalten, vielfach den ersten Anstoß zur Verbreitung falscher Traditionen, die zum Theil längst als unwahr erkannt sind, zum Theil aber auch noch bis auf den heutigen Tag ihr Leben müh-

7) Auf die Wichtigkeit der Clementinen für die Geschichte der Hermeneutik haben zuerst aufmerksam gemacht Rosenmüller p. 101 seqq., Flügge S. 315 ff. ihrer in der Litteratur anzuführenden Schriften. Sodann Klausen in seiner Hermeneutik des neuen Testaments, übersetzt von Schmidt-Phiseldek, Leipzig 1841. S. 314 ff. und Redepenning in seinem Origenes, Thl. I. Bonn 1841. S. 296 ff.

8) Ich hoffe nächstens Gelegenheit zu haben, in einer besondern Abhandlung über die Entwicklungsgeschichte der Christologie bis zu den arianischen Streitigkeiten die Bedeutung der Clementinen und namentlich der Recognitionen in dieser Hinsicht ans Licht setzen zu können. Nur Andeutungen hierüber sind Cap. III. §. 9. enthalten. — Noch bemerke ich, daß die Clementinen auch zur Entscheidung der Frage nach der Zeit und der Veranlassung des Todes des Jacobus, des Bruders des Herrn, von Credner (Einleitung ins neue Testament, Thl. I. Halle 1836. S. 580 ff.) angegeben sind. Bekanntlich gibt es eine doppelte Relation hierüber, von Josephus einerseits, anderseits von Hegesipp; nach dem erstern ist das Jahr 62, nach dem letztern 69 sein Todesjahr. Unter den Gründen, welche Credner bestimmen, dem Hegesipp zu folgen, ist auch ein aus den Clementinen entnommener. Diese setzen nämlich voraus, daß Petrus vor Jacobus gestorben ist, was nur der Fall sein könnte, wenn Hegesipp Recht hätte. Credner'n stimmen bei Rothe a. a. O. S. 275 ff. und Kern in seinem Commentar zum Brief Jacobi, dagegen Neander, apostolisches Zeitalter, dritte Auflage, S. 501 ff.

ſam fortgeſchleppt haben. In beiden Fällen muß der Nachweis ihrer Entſtehung von großem Intereſſe ſein. — Im Einzelnen werden wir hierauf Cap. I. §. 9. eingehn.

Nach allem dieſen, was freilich hier nur angedeutet werden konnte, erhellt leicht, welche Ausbeute die Clementinen den Kirchenhiſtoriker für die älteſte Zeit des Chriſtenthums gewähren. Iſt in dieſer Hinſicht die Bedeutung derſelben noch nicht gehörig erkannt worden, ſo hat man dieſe in einer andern Beziehung häufig zu hoch angeſchlagen. Es ſind nämlich die Clementinen in den neueſten Zeiten vielfältig bei der Kritik und Erklärung des neuen Teſtaments zu Rathe gezogen worden.

I. Was die erſtere anlangt, ſo hat insbeſondere Credner nicht nur bei verſchiedenen Lesarten in den Synoptikern die richtige durch die Vergleichung mit den in den Clementinen ſtehenden evangeliſchen Stellen auszumitteln geſucht [9]), ſondern auch theilweiſe, wo Ausſprüche Chriſti in den Clementinen abweichend von unſern Evangelien angeführt werden, in den erſtern die urſprüngliche Geſtalt derſelben finden wollen [10]).

---

9) Matth. VI, 6. iſt ἐν τῷ φανερῷ zu ſtreichen nach h. III, 55 (vergl. Credner's Beiträge zur Einleitung, Band I. S. 309.). — Matth. XIII, 35. iſt Ἡσαΐου beizubehalten nach h. XVIII, 15. (Beiträge S. 303.). — Luk. X, 24. iſt καὶ βασιλεῖς zu ſtreichen, als Worte, die aus dem Evangelium der Clementinen (h. III, 53.) in das Evangelium des Lukas hineingedrungen ſind (Beiträge S. 312.).

10) Matth. V, 3. ſoll τῷ πνεύματι nicht wirklich von Jeſus ſelbſt herrühren nach Luk. VI, 20. und den Clementinen h. XV, 10. (vergl. Beiträge S. 307.; damit ſtimmt auch überein Schultheß theologiſche Annalen 1828. S. 282.). — Matth. V, 37., das Urſprüngliche ſoll ſich finden in Brief Jacobi V, 12. und den Clementinen h. III, 55. XIX, 2. (Einleitung S. 608.). — Matth. VII, 9 — 11. Luk. XI, 11 — 13., die urſprüngliche Faſſung der Worte Chriſti in h. III, 56. (Beiträge S. 320.). — Matth. VII, 15. h. XI, 35., die Faſſung des Ausſpruchs in den Homilien ſoll die urſprüngliche ſein (Beiträge S. 310.). — Matth. XII, 41. 42. Luk. XI, 31. 32., ſoll ἐν τῇ κρίσει nicht von Chriſto ſelbſt herrühren nach h. XI, 33. (Beiträge S. 313. Einleitung S. 199.). — Matth. XVI, 13 Luk. IX, 20. Markus VIII, 29., die Antwort des Petrus am richtigſten angegeben in den Homilien h. XVI, 18. (Beiträge S. 325., Einleitung S. 199.). — Matth. XIX, 16 — 18. Luk. XVIII, 18 ff. Markus X, 17 ff. in h. XVIII, 8. ſoll der Ausſpruch Chriſti am reinſten vorliegen (Beiträge S. 321.). — Ebenſo Matth. XXIII, 13. Luk. XI, 52. vergl. mit h. III

Von noch größerer Bedeutung iſt es, wenn man theilweiſe in die Unterſuchung über die Verfaſſer der einzelnen neuteſtamentlichen Schriften die Clementinen hineingezogen hat. Es iſt in der neueſten Zeit ziemlich allgemein anerkannt worden, daß der Hebräerbrief nicht von Paulus und der zweite petriniſche Brief nicht von Petrus herrührt. Als Verfaſſer des erſteren hat man häufig den römiſchen Clemens bezeichnet; hiergegen macht Credner geltend, daß die Clementinen den heidniſchen Urſprung deſſelben vorausſetzen, wogegen der Charakter jenes Briefs auf einen judenchriſtlichen Verfaſſer hinführe [11]); und wo der Verfaſſer des zweiten petriniſchen Briefes zu ſuchen ſei, bemüht ſich derſelbe Gelehrte durch theilweiſe Uebereinſtimmung dieſes Briefs mit den Clementinen nachzuweiſen [12]). Ferner verſuchte Kern in einer Abhandlung über den Jacobusbrief [13]) ſeine Anſicht von der Unächtheit deſſelben durch Vergleichung mit den «aus eben derjenigen judenchriſtlichen Richtung und Gemeinſchaft, aus welcher, wiewohl früher, bald nach dem apoſtoliſchen Zeitalter der Brief Jacobi geſchrieben zu ſein ſcheint», hervorgegangenen Clementinen weiter zu begründen, hat jedoch dieſe Anſicht in ſeinem 1838 erſchienenen Commentar über dieſen Brief zurückgenommen. Endlich kommt hier noch Baur in Betracht, der ſeiner Anſicht, daß die Abfaſſung der Paſtoralbriefe ins zweite Jahrhundert falle, weil die darin beſtrittenen Irrlehrer Gnoſtiker und zwar Marcioniten ſeien, durch Vergleichung mit den — nach ſeiner Meinung gleichfalls gegen den Marcionitismus gerichteten — Clementinen einen größern Halt zu geben verſuchte.

---

18. (Beiträge S. 317.). — Matth. XXIII, 25. ſoll das ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀδικίας die Erklärung des urſprünglichen ῥύπους ſein, wie es ſich findet L. XI, 29. (Beiträge S. 315. Einleitung S. 199.). — Wer freilich, wie Credner, der Anſicht iſt, daß das getreueſte Bild von dem Vortrage des Evangeliums durch die Apoſtel nächſt der Apoſtelgeſchichte die Clementinen geben (Einleitung S. 193.), der mag auch denſelben hierin eine ſolche Bedeutung beilegen. Ich geſtehe meines Theils, daß ich die Clementinen nicht ſo hoch ſtellen kann!

11) Einleitung S. 553.

12) Ebendaſelbſt S. 655 — 58.

13) Der Charakter und Urſprung des Briefes Jacobi (Tüb. Zeitſchrift, 1835. Heft II. S. 1 — 135.).

II. Noch mehr hat man in der neueſten Zeit die Clementinen für die neuteſtamentliche Exegeſe auszubeuten verſucht und zwar:

1) Für die Erklärung einzelner Stellen. — Unbedeutend iſt es, wenn Credner [14]) die Erklärung der Worte συνεκλεκτὴ und υἱός (1 Petr. V, 13) von der Frau und dem Sohn des Petrus durch Berufung darauf, daß derſelbe in den Clementinen von ſeiner Frau auf ſeinen Reiſen begleitet erſcheint, zu ſtützen ſucht, da daſſelbe ſchon aus 1 Corinth. IX, 5. zur Genüge erhellt. Von größerer Bedeutung dagegen iſt Folgendes: Bekanntlich iſt von den früheſten Zeiten an geſtritten und noch immer ein ungelöſtes Problem, ob der Jacobus, welcher im neuen Teſtament durch den Beinamen ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου ausgezeichnet wird, ein eigentlicher Bruder des Herrn, oder identiſch iſt mit dem Sohn des Alphäus, einem Vetter Jeſu, einem der zwölf Apoſtel. Auch in dieſe Unterſuchung ſind die Clementinen und zwar zuerſt von Kern eingeführt worden. Kern [15]) ſuchte aus einer Stelle in denſelben, h. XI, 35., wo Jacobus als ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου bezeichnet wird, zu erweiſen, daß der Verfaſſer dieſen Jacobus nicht für einen eigentlichen Bruder Jeſu gehalten habe, mithin, da man in der judenchriſtlichen Gemeinſchaft, aus der die Clementinen hervorgegangen ſeien, zur Zeit ihrer Abfaſſung über dieſe Verhältniſſe noch wohl unterrichtet geweſen ſein müſſe, wirklich Jacobus ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου kein eigentlicher Bruder des Herrn, vielmehr der Apoſtel Jacobus, der Vetter Jeſu, geweſen ſei. Dagegen erklärte Credner [16]), daß dies «λεχθείς» nur auf Zweifel hinweiſe, welche zur Zeit der Abfaſſung der Clementinen über dieſe Verhältniſſe obgewaltet hätten, und nur geſetzt ſei, um zu zeigen, welcher Jacobus gemeint ſei, wogegen Kern in ſeinem Commentar über den Brief Jacobi [17]) bemerklich macht, daß, welcher Jacobus gemeint ſei, genugſam aus dem, was in

---

14) Einleitung, Theil I. S. 99.

15) In ſeiner ſchon angeführten Abhandlung über den Charakter und Urſprung des Briefs Jacobi. Vergl. S. 112 ff.

16) Einleitung, Theil I. S. 576.

17) Tübingen 1838. S. 18 ff.

der beſprochenen Stelle ſonſt noch von Jacobus geſagt werde, erhelle (vergl. über dieſe Stelle den Lehrbegriff §. 14. Anm. 5.).

Daß die Clementinen auch über die Entſtehung der chriſtlichen Taufe Licht verbreiten, verſichert uns Gfrörer. «Dieſe Ebioniten» (nämlich die, von denen die Clementinen ausgegangen ſind), heißt es in ſeinem Jahrhundert des Heils [18]), haben am bündigſten die alten Anſichten und Schlüſſe überliefert, aus welchen die chriſtliche Taufe entſtanden iſt.» Es iſt dies nach ihm die Anſicht von der dem Waſſer gebührenden Verehrung, die ſich auf Geneſ. I, 2. ſtützte. «Die übermäßige Verehrung des Waſſers», heißt es a. a. O., «ging von den jüdiſchen Secten zu den Ebioniten über — — — aber nicht nur dieſe Uebertreibung, ſondern auch der chriſtliche Gebrauch der Taufe ſtammt aus den oben entwickelten Anſichten».

Im Sinne der Lehre unſerer Clementinen von zwei Herrſchern, Chriſto, dem Herrn der zukünftigen, und dem Teufel, dem Herrn dieſer Welt — «den beiden Untergöttern», — wie ſie Gfrörer auch nach der Lehre der Clementinen unrichtig benennt (vergl. Lehrbegriff §. 1. Anm. 26.) — will Gfrörer mehrere Stellen des neuen Teſtaments erklären. In eben demſelben Sinn, meint er, werde der Teufel Evangel. Johann. XII, 31. XIV, 30. ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου und 2 Corinth. IV, 4. ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου genannt, in dieſem Sinne ſei auch Epheſ. VI, 12. wie II, 2. 3. zu verſtehn. «Die Monarchie des Höchſten», ſagt Gfrörer, «ward freilich gerettet, indem man Gott über den Meſſias-Logos, wie über den Herrſcher der jetzigen Welt erhob, aber nur dem Grundſatz und der Lehre nach. In der Wirklichkeit, d. h. für das Leben — — gab es zwei Grundweſen u. ſ. w.» (Ebenſo will Baur [19]) die bekannte Stelle 1 Timoth. II, 14.: καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἀπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονε, im Sinn der clementiniſchen Lehre, wonach Adam als völlig ſündlos, Eva hingegen als das Princip des Irrthums und der Sünde erſcheint, erklären [20]).

2) So hat man von verſchiedenen Seiten die Clementi-

18) Theil II. Stuttgard 1838. S. 436.

19) Die ſogenannten Paſtoralbriefe u. ſ. w. S. 51.

20) Vergl. dagegen meine Erklärung dieſer Stelle im mecklenburgiſchen Kirchenblatt, Jahrgang 1840. Heft XII.

nen zur Erklärung einzelner Stellen des neuen Teſtaments zu benutzen geſucht. Nicht weniger iſt man auch a) bei den Unterſuchungen über den Charakter, den einzelne neuteſtamentliche Schriften tragen, b) oder über die Beſchaffenheit derer, an welche dieſelben gerichtet ſind, c) ſo wie derjenigen, welche in ihnen beſtritten werden, häufig auf dieſe Schrift zurückgegangen.

a) In der erſtern Hinſicht ſind es beſonders die ſynoptiſchen Evangelien und unter dieſen vor allem das Evangelium des Matthäus, deſſen eigenthümliche Richtung häufig als eine ebionitiſche bezeichnet, und bei deſſen Erklärung man mithin geglaubt hat, die Clementinen zu Rathe ziehen zu können. Nicht allein muß die in der neueſten Zeit ſo beliebte Behauptung, daß ſchon das älteſte Judenchriſtenthum Ebionitismus geweſen (vergl. Cap. IV. §. 2.), nothwendig zur Annahme des ebionitiſchen Charakters der Synoptiker hinführen, ſondern es iſt dies auch öfter ausdrücklich, z. B. von Lange [21]) und Gfrörer [22]) ausgeſprochen worden. So hat denn Gfrörer namentlich über mehrere Stellen des Matthäusevangeliums durch das Zurückgehn auf die Clementinen neue Aufſchlüſſe geben wollen. Die Lehre der Clementinen von einem mehrmaligen Erſcheinen der Sophia auf der Erde ſoll ſich im erſten Capitel des Matthäus nur auf eine geiſtreichere Weiſe gewandt wiederfinden, indem die ebendaſelbſt angeführten 42 Ahnen Jeſu Verkörperungen bedeuten, in welchen der Logos-Meſſias vom oberſten Himmel auf die Erde herabgeſtiegen ſei [23]). Der einfache Ausſpruch Chriſti: «Er wird die Schaafe zu ſeiner rechten Seite ſtellen, die Böcke aber zu ſeiner linken», hat nach Gfrörer denſelben tiefen myſtiſchen Grund, aus welchem Chriſtus in den Clementinen als der rechte, der Teufel als der linke Herrſcher bezeichnet wird (Jahrhundert des Heils, Theil I. S. 12 ff.). Die Worte Chriſti

21) Lange; die Judenchriſten, Ebioniten und Nicolaiten der apoſtoliſchen Zeit. Leipzig 1828. S. 51 ff.

22) Die heilige Sage, Theil II. Stuttgard 1838. S. 23. «der ebionitiſche Geiſt, welcher in ſämmtlichen Synoptikern weht u. ſ. w.»

23) Das Jahrhundert des Heils, Theil II. Stuttgard 1838. S. 427 ff. — Die heilige Sage, Theil II. S. 8 ff.

Matth. X, 5. ſind ihm von einer ebionitiſchen Richtung untergelegt u. ſ. w. So geben nach Credner [24]) die Clementinen zu dem Ausſpruch Chriſti im Evangel. Matth. XI, 28.: δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι κ. τ. λ., die richtige Erklärung in den Worten: τουτέστιν, οἱ τὴν ἀλήθειαν ζητοῦντες καὶ μὴ εὑρίσκοντες αὐτήν, h. III, 52. Mehr Ebioniti-ſches und den Clementinen Verwandtes als im Matthäus findet dagegen Strauß [25]) im Evangelium Lukas. Die Makarismen bei Lukas haben nach ihm einen ganz andern Sinn als bei Matthäus, die des Lukas ſeien im ebionitiſchen Geiſt gemacht und eben ſo zu verſtehen, als in den Clementinen gelehrt werde, daß, wer in dieſer Welt ſein Theil nehme, in der künftigen leer ausgehe, wer aber auf irdiſchen Beſitz verzichte, ſich dadurch himmliſche Schätze erwerbe (h. XV, 7.). Eben daſſelbe gelte von den auf die Makarismen folgenden οὐαί, wie von der Parabel vom reichen Mann, in welcher eben ſo, wie in den Clementinen, nicht das in dieſem Leben gethane Gute und verübte Böſe, ſondern das hier erlittene Uebel und genoſſene Gute der Maßſtab bei der künftigen Vergeltung ſei. Dieſelben ebionitiſchen Vorſtellungen finden ſich nach Strauß auch Luk. XVIII, 18 ff. Markus X, 17 ff. und Matth. XIX, 16 ff. Auch die Vorſtellungen der Clementinen über die Dämonen zieht Strauß zur Erklärung mehrerer neuteſtamentlichen Stellen herbei und ſtellt die Erzählung Matth. VIII, 28 ff. Mark. V, 1 ff. Luk. VIII, 26 ff., nach welcher die Dämonen in eine Heerde von Schweinen fahren, mit den Anſichten der Clementinen: ohne leibliche Hülle zu ſein, macht den böſen Geiſtern Qual, weil ſie ohne Leib die ſinnliche Luſt nicht befriedigen können, zuſammen [26]). — Selbſt eine Verwandſchaft der johanneiſchen Schriften mit den Clementinen haben Schultheß und Credner zu entdecken gewußt. Dem erſtern zufolge tritt im johanneiſchen Evangelium dieſelbe Richtung hervor, wie in den Clementinen — die ebionitiſche [27]). Der letztere findet die clementiniſche Lehre, daß das Chriſtenthum

24) Beiträge S. 304.

25) Leben Jeſu, Band I. zweite Auflage, Tübingen 1837. S. 642 ff. u. 672.

26) Leben Jeſu, Band II. dritte Auflage, S. 15 ff.

27) Vergl. die Litteratur, Anm. 44.

nur eine Wiederherſtellung der urſprünglichen Religion ſei, im erſten johanneiſchen Briefe c. II. v. 7. u. 8., da aus der Anwendung der Logoslehre auf Chriſtum nothwendig folge, daß ſeine Lehre von jener höhern Belehrung, mit welcher der Logos nach der Schöpfung der Welt den erſten Menſchen ausgerüſtet habe, nicht verſchieden ſein könne [28]).

Auch der Brief Jacobi iſt öfter mit den Clementinen zuſammengeſtellt, ohne daß jedoch die Verſchiedenheit beider Schriften verkannt iſt. Credner (Einleit. S. 608.) macht auf die vielfachen Berührungspunkte aufmerkſam, eben ſo Kern in ſeinem Commentar über dieſen Brief [29]), und Strauß (a. a. O. I. S. 643.) ſtellt auch Jacob. V, 1 ff. mit der clementiniſchen Entgegenſetzung des αἰὼν οὗτος καὶ μέλλων zuſammen.

b) Den innern Zuſtand der römiſchen Gemeinde zur Zeit, als Paulus ſeinen Brief an dieſelbe ſchrieb, kennen zu lernen, hat Baur die nach ſeiner Anſicht zu Rom entſtandenen Clementinen angezogen [30]). Wie aus dem Römerbriefe ſelbſt und aus ſpätern Erzeugniſſen dieſer Gemeinde hervorgehe, ſei die ebioniſtiſche Richtung von Anfang an, namentlich auch zur Zeit der Abfaſſung des Römerbriefs dort vorherrſchend geweſen und habe erſt ſpäterhin mehr verdrängt werden können. So glaubt er denn «bei dem unſichern Hin- und Herrathen über die ἀσθενοῦντες (Röm. c. XIV.) ſich vor allem über den judaiſirenden Charakter der römiſchen Gemeinde auf hiſtoriſchem Wege genauer verſtändigen» und ſo die Clementinen heranziehen zu müſſen, und erklärt den Ausdruck, indem er ſich hierfür auf die genannte Schrift beruft, von einer asketiſchen Richtung, welche den Fleiſchgenuß als etwas Sündhaftes verworfen habe; ſo meint er, daß die Worte Röm. XIII, 1.: πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω, gegen ſolche gerichtet ſeien, welche die obrigkeitliche Gewalt nicht in einem beſtimmten einzelnen Fall, ſondern ſchlechthin als ungöttlich anſahen und die gegenwärtige Welt mit allen irdiſchen Gewalten im Gegenſatz

---

28) Einleitung S. 681 ff.

29) Ueber ſeine frühere Abhandlung über denſelben ſiehe oben Anm. 13.

30) Ueber Zweck und Veranlaſſung des Römerbriefs, Tüb. Zeitſchrift 1836. Heft III.

gegen die Zukunft als das Reich des Teufels betrachteten, wie ſich eine ſolche Betrachtungsweiſe in den Clementinen finde.

c) Endlich iſt man auch bei den Unterſuchungen über den Charakter der einzelnen Irrlehrer, deren im neuen Teſtament Erwähnung geſchieht, auf die Clementinen zurückgegangen. Seiner eigenthümlichen Anſicht über die Chriſtuspartei [31]), nach welcher dieſelbe diejenigen unter den Petrinern bezeichnet [32]), welche weiter als dieſe gingen und die unmittelbare äußerliche Verbindung mit Chriſto als nothwendiges Erforderniß der apoſtoliſchen Würde anſahen, daher Paulus nicht als Apoſtel anerkennen konnten, ſucht Baur durch Anziehung der Clementinen größern Halt zu geben; aber auch Dähne [33]) geht zur Begründung ſeiner ebenfalls eigenthümlichen Anſicht über dieſe Partei auf die Clementinen zurück. — Die Zweifel an der Auferſtehung in derſelben Gemeinde leitet Credner [34]) aus denſelben (dualiſtiſchen) Anſichten ab, welche in den Clementinen der Annahme einer Auferſtehung des Fleiſches entgegenſtanden: eben ſo ſtellt er die Irrlehrer im Briefe an Titus und an die Coloſſer mit den theoſophiſchen Ebioniten der Clementinen zuſammen.

Kaum brauche ich bemerklich zu machen, daß man in dem Meiſten, was man aus den Clementinen für die neuteſtamentliche Kritik und Exegeſe hat ableiten wollen, viel zu weit gegangen iſt, und daß ſich nur ſehr Weniges bei einer beſonnenen Prüfung [35]) als haltbar erweiſen möchte. Stellen wir aber damit überhaupt die Bedeutung unſerer Schrift für die neuteſtamentliche Einleitung und Exegeſe in Abrede? Keineswegs. In wie fern ihr eine ſolche zukommt, iſt jetzt nachzuweiſen.

Daß im neuen Teſtament verſchiedene Lehrtypen vorliegen, iſt Thatſache. Die, welche dies zu Gunſten einer einſeitigen

31) Die Chriſtuspartei in Corinth, Tüb. Zeitſchrift 1831. Heft IV.; vergl. dazu ſeine weitern Bemerkungen, Tüb. Zeitſchrift 1836. Heft IV.

32) Nach der in den weitern Bemerkungen gemachten Modification.

33) Die Chriſtuspartei in der apoſtoliſchen Kirche zu Corinth, Halle 1841. Nach dieſem Gelehrten wollte dieſe Partei das ächte Chriſtenthum vermöge ihres eigenen, in inniger Verbindung mit Chriſto vor andern erleuchteten Geiſtes aus ſeiner apoſtoliſchen Hülle löſen und rein darſtellen; vergl. S. 49.

34) Einleitung S. 364.

35) Ich werde dieſe einer beſondern Abhandlung vorbehalten.

Dogmatik läugnen, verkennen eben ſo ſehr als diejenigen, welche hieraus einen Einwand gegen das normale Anſehn der Schrift hernehmen wollen, daß das eben ein eigenthümlicher Vorzug der chriſtlichen Wahrheit iſt, ſich in einer Mannigfaltigkeit der Form offenbaren zu können, daß grade dieſe Verſchiedenheit der Betrachtungsweiſen der chriſtlichen Glaubenslehre jene ihr eigenthümliche Feſtigkeit und Vollſtändigkeit verleiht [36]). Allein die Richtungen, welche in voller Reinheit in den neuteſtamentlichen Schriften vorliegen, traten in der Folge mehr und mehr einſeitig auf, ſchloſſen ſich gegen die übrigen ab und bildeten ſich zum Theil zu Häreſien aus. So tritt die judenchriſtliche Anſchauungsweiſe, welche ſich ungetrübt und verklärt in einzelnen neuteſtamentlichen Schriften, z. B. dem Brief Jacobi, dem Evangelium Matthäi findet, im Ebionitismus einſeitig, getrübt und verunreinigt hervor. Sind nun aber die Clementinen ein ebionitiſches Product, ja das einzige, was auf uns gekommen iſt, ſo läßt ſich nicht in Abrede ſtellen, daß die Vergleichung derſelben mit ſolchen Schriften des neuen Teſtaments, in welchen die judenchriſtliche Richtung vertreten wird, ſehr wohl dazu dienen kann, Licht über die letztern zu verbreiten und ihren judenchriſtlichen Charakter ebenſowohl, als den ungeheuren Abſtand zwiſchen ihnen und den ſpätern, urſprünglich aus derſelben Richtung hervorgegangenen Erzeugniſſen aufzudecken. So verbindet ſich mit dem hiſtoriſchen Intereſſe, welches eine ſolche Vergleichung hat, zugleich ein apologetiſches.

Dies iſt *eine* Seite, von welcher aus die Vergleichung der Clementinen mit den neuteſtamentlichen Schriften über dieſe Aufſchluß zu geben vermag; eine *andere* ergibt ſich bei folgender Betrachtung.

---

36) Ich führe hier die herrlichen Worte von Nitzſch an (theolog. Zeitſchrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Jahrgang 1822. Heft III. S. 68.). In Bezug auf die verſchiedenen apoſtoliſchen Lehrtypen wird hier geſagt: «Sie ignoriren, heißt zu Gunſten einer einſeitigen Dogmatik jene Vollſtändigkeit und Feſtigkeit aufgeben, die mit ihnen, als gleich weſentlichen, einander ergänzenden Betrachtungsweiſen der chriſtlichen Glaubenslehre verliehen iſt, eben das gering ſchätzen, worin die bibliſche Glaubenslehre ihre ſtille Erhabenheit über alle ſtreitenden Syſteme behauptet.»

Schon zur Zeit der Apoſtel traten Irrlehrer auf, die als Vorläufer der Richtung, wie ſie in den Clementinen ausgebildet vorliegt, zu betrachten ſind. Wenn nun aber eine ausgebildete Erſcheinung über die erſten Anfänge derſelben Aufſchluß zu geben vermag, ſo muß auch die Kenntniß der ebionitiſchen Clementinen auf die erſten Anfänge dieſer Richtung Licht werfen, wodurch denn das Verſtändniß der neuteſtamentlichen Schriften, in welchen auf dieſe Rückſicht genommen wird, natürlich gefördert werden muß.

Endlich dienen auch die evangeliſchen Anführungen der Clementinen dazu, die Kenntniß des Evangeliums der Ebioniten, wenigſtens einer Art derſelben, zu fördern. Die Bedeutung der apokryphiſchen Evangelien aber für die Kritik und Exegeſe des neuen Teſtaments iſt in der neueſten Zeit allgemeiner, wiewohl gewiß noch immer nicht genügend anerkannt worden [37]).

Ich wiederhole noch einmal, daß alles, was über die Bedeutung und Wichtigkeit der Clementinen geſagt worden iſt, dieſelbe nur im Allgemeinen erörtern konnte, daß die Ausführung den beſondern Disciplinen, in welche das Einzelne hineinſchlägt, vorbehalten bleiben muß; Manches wird in der Folge noch genauer zur Sprache kommen müſſen. Welche Wichtigkeit den Clementinen zukommt, erhellt aus dem Geſagten, was leicht noch durch manches Andere vermehrt werden könnte, zur Genüge, ſo daß das Urtheil Mosheims als ein vollkommen berechtigtes erſcheint: **Praestantissimum hoc est veteris aevi monumentum ab homine licet conscriptum fallaci, cujus ope non pauca possunt in historia christiana illustrari, multarumque sententiarum et consuetudinum origines erui.**

Wenn wir alſo alle dieſe hervorgehobenen Beziehungen nicht weiter verfolgen können, ſo haben wir jetzt beſtimmt unſere Aufgabe anzugeben, und den Kreis für die nachfolgenden

37) Es iſt neuerdings eine eigene Abhandlung hierüber erſchienen, die wenig bekannt zu ſein ſcheint: Arens, de evangeliorum apocryphorum in canonicis usu historico, critico, exegetico. Gottingae 1835. (eine Preisſchrift). —

Unterſuchungen zu ziehn. Die Entſtehung der Clementinen nach allen Seiten hin ins Licht zu ſetzen, d. h. die Richtung, aus der ſie hervorgegangen ſind, die Zeit und den Ort ihrer Abfaſſung, ihre Tendenz, die Verhältniſſe, unter denen ſie entſtanden, auszumitteln, das iſt die Aufgabe, deren Löſung wir in dem Folgenden anſtreben. Hierzu iſt zunächſt ein Eingehn auf die Clementinen nach ihrer innern Seite hin nothwendig, d. h. ihr Lehrbegriff iſt genau zu erörtern. Allein wie dies nicht wohl möglich iſt, ohne vorher ihre äußere Seite beleuchtet zu haben, die Beſchaffenheit des Textes, ihren geſchichtlichen Inhalt, ihre Glaubwürdigkeit, ihre Anlage u. ſ. w., ſo hat der erſte Abſchnitt es mit dieſen Unterſuchungen zu thun, an den ſich dann der zweite anſchließt, welcher den Lehrbegriff der Clementinen auseinanderſetzt. Der dritte Abſchnitt handelt von den einzelnen Ueberarbeitungen, welche ſie erfahren haben. Inſofern als hier gezeigt werden wird, daß die Clementinen keine Ueberarbeitung einer andern, ſondern eine durchaus ſelbſtſtändige Schrift ſind, könnte es den Anſchein haben, als ob dieſe Unterſuchungen eigentlich zum erſten Abſchnitt gehörten, und da dieſer im letzten §. vom Anſehn und von der Geltung der Clementinen in der älteſten Kirche handelt, ſo würde ſich unmittelbar hieran die Erörterung über ihre verſchiedenen Ueberarbeitungen wohl anſchließen können. Dennoch habe ich es vorgezogen, dieſen Unterſuchungen ein beſonderes Capitel zu widmen, weil nicht ſowohl die Clementinen, als die Ueberarbeitungen ſelbſt entſchieden in den Vordergrund treten, ſie aber erſt nach der Darſtellung des Lehrbegriffs folgen zu laſſen, weil eine genaue Bekanntſchaft mit dieſem bei denſelben vorausgeſetzt wird. — Erſt nach dieſen Unterſuchungen ſind wir in den Stand geſetzt, uns — im vierten Capitel — zur Beantwortung der Frage nach der Richtung der Clementinen zu wenden. Wie aber hierzu ein genaueres Eingehen auf die Richtung ſelbſt, aus der ſie nach unſerer Anſicht entſtanden ſind, erforderlich iſt, ſo haben wir zuvor den Ebionitismus nach ſeiner äußern (geſchichtlichen) und innern (dogmatiſchen) Seite zu betrachten, ehe wir die Clementinen als ein ebionitiſches Product erweiſen können. Hieran ſchließen ſich denn die übrigen Unterſuchungen an

über die Zeit und den Ort der Abfaſſung, die Verhältniſſe, unter denen ſie entſtanden u. ſ. w. [38]).

Dem Ganzen ſchicken wir eine Geſchichte der bisherigen Unterſuchungen voran. Nur auf die verſchiedenen Beantwortungen der Frage nach der Richtung der Clementinen können wir hier Rückſicht nehmen, da dieſe Frage nicht allein die bei weitem wichtigſte — mit ihrer Beantwortung hängt die der übrigen eng zuſammen —, ſondern auch diejenige iſt, bei der ſich faſt ausſchließlich bedeutende Differenzen geltend gemacht haben. Hiermit iſt, wie ſich ergeben wird nothwendiger Weiſe, eine Geſchichte der Unterſuchungen über den Ebionitismus verbunden.

Geſchichte
der bisherigen Unterſuchungen über die Clementinen.

Die Geſchichte der Unterſuchungen über die Clementinen hängt eng mit der Geſchichte zuſammen, welche die Auffaſſung des Ebionitismus erfahren hat. Faſt immer iſt das Urtheil über die Clementinen entweder von der Faſſung des Ebionitismus abhängig geweſen, oder hat auf dieſe beſtimmend eingewirkt. Der Grund iſt, daß die dogmatiſche Eigenthümlichkeit der Clementinen, — wie wir dies ſpäterhin (Cap. IV.) darthun werden und jetzt des Verſtändniſſes halber vorwegnehmen — eine merkwürdige Uebereinſtimmung mit der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius darbietet, während dieſe einen durchaus andern Charakter als die der frühern Väter an ſich trägt [1]). Mithin mußte

---

38) Weil auf die Ueberarbeitungen der Clementinen und den Ebionitismus ausführlicher eingegangen wird, als es zum Verſtändniß der Clementinen erforderlich wäre, ſo habe ich gleich den Titel ſo ſtellen zu müſſen geglaubt: «Die Clementinen mit ihren verſchiedenen Ueberarbeitungen und der Ebionitismus.»

1) Zum Verſtändniß des Folgenden dürfte es nothwendig ſein, hier kurz den Unterſchied der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius von der der frühern Väter anzugeben. Nach den letztern (Irenäus, Tertullian u. a.) waren die Ebioniten: Jeſus iſt ein bloßer Menſch, auf naturgemäße Weiſe entſtanden, mit dem ſich erſt bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden hat. Wie er ſelbſt erklärt, gekommen zu ſein, nicht das Geſetz aufzulö-

Unterſuchungen zu ziehn. Die Entſtehung der Clementinen nach allen Seiten hin ins Licht zu ſetzen, d. h. die Richtung, aus der ſie hervorgegangen ſind, die Zeit und den Ort ihrer Abfaſſung, ihre Tendenz, die Verhältniſſe, unter denen ſie entſtanden, auszumitteln, das iſt die Aufgabe, deren Löſung wir in dem Folgenden anſtreben. Hierzu iſt zunächſt ein Eingehn auf die Clementinen nach ihrer innern Seite hin nothwendig, d. h. ihr Lehrbegriff iſt genau zu erörtern. Allein wie dies nicht wohl möglich iſt, ohne vorher ihre äußere Seite beleuchtet zu haben, die Beſchaffenheit des Textes, ihren geſchichtlichen Inhalt, ihre Glaubwürdigkeit, ihre Anlage u. ſ. w., ſo hat der erſte Abſchnitt es mit dieſen Unterſuchungen zu thun, an den ſich dann der zweite anſchließt, welcher den Lehrbegriff der Clementinen auseinanderſetzt. Der dritte Abſchnitt handelt von den einzelnen Ueberarbeitungen, welche ſie erfahren haben. Inſofern als hier gezeigt werden wird, daß die Clementinen keine Ueberarbeitung einer andern, ſondern eine durchaus ſelbſtſtändige Schrift ſind, könnte es den Anſchein haben, als ob dieſe Unterſuchungen eigentlich zum erſten Abſchnitt gehörten, und da dieſer im letzten §. vom Anſehn und von der Geltung der Clementinen in der älteſten Kirche handelt, ſo würde ſich unmittelbar hieran die Erörterung über ihre verſchiedenen Ueberarbeitungen wohl anſchließen können. Dennoch habe ich es vorgezogen, dieſen Unterſuchungen ein beſonderes Capitel zu widmen, weil nicht ſowohl die Clementinen, als die Ueberarbeitungen ſelbſt entſchieden in den Vordergrund treten, ſie aber erſt nach der Darſtellung des Lehrbegriffs folgen zu laſſen, weil eine genaue Bekanntſchaft mit dieſem bei denſelben vorausgeſetzt wird. — Erſt nach dieſen Unterſuchungen ſind wir in den Stand geſetzt, uns — im vierten Capitel — zur Beantwortung der Frage nach der Richtung der Clementinen zu wenden. Wie aber hierzu ein genaueres Eingehen auf die Richtung ſelbſt, aus der ſie nach unſerer Anſicht entſtanden ſind, erforderlich iſt, ſo haben wir zuvor den Ebionitismus nach ſeiner äußern (geſchichtlichen) und innern (dogmatiſchen) Seite zu betrachten, ehe wir die Clementinen als ein ebionitiſches Product erweiſen können. Hieran ſchließen ſich denn die übrigen Unterſuchungen an

über die Zeit und den Ort der Abfassung, die Verhältnisse, unter denen sie entstanden u. s. w. [38]).

Dem Ganzen schicken wir eine Geschichte der bisherigen Untersuchungen voran. Nur auf die verschiedenen Beantwortungen der Frage nach der Richtung der Clementinen können wir hier Rücksicht nehmen, da diese Frage nicht allein die bei weitem wichtigste — mit ihrer Beantwortung hängt die der übrigen eng zusammen —, sondern auch diejenige ist, bei der sich fast ausschließlich bedeutende Differenzen geltend gemacht haben. Hiermit ist, wie sich ergeben wird nothwendiger Weise, eine Geschichte der Untersuchungen über den Ebionitismus verbunden.

Geschichte
der bisherigen Untersuchungen über die Clementinen.

Die Geschichte der Untersuchungen über die Clementinen hängt eng mit der Geschichte zusammen, welche die Auffassung des Ebionitismus erfahren hat. Fast immer ist das Urtheil über die Clementinen entweder von der Fassung des Ebionitismus abhängig gewesen, oder hat auf diese bestimmend eingewirkt. Der Grund ist, daß die dogmatische Eigenthümlichkeit der Clementinen, — wie wir dies späterhin (Cap. IV.) darthun werden und jetzt des Verständnisses halber vorwegnehmen — eine merkwürdige Uebereinstimmung mit der Ebionitenbeschreibung des Epiphanius darbietet, während diese einen durchaus andern Charakter als die der frühern Väter an sich trägt [1]). Mithin mußte

---

38) Weil auf die Ueberarbeitungen der Clementinen und den Ebionitismus ausführlicher eingegangen wird, als es zum Verständniß der Clementinen erforderlich wäre, so habe ich gleich den Titel so stellen zu müssen geglaubt: «Die Clementinen mit ihren verschiedenen Ueberarbeitungen und der Ebionitismus.»

1) Zum Verständniß des Folgenden dürfte es nothwendig sein, hier kurz den Unterschied der Ebionitenbeschreibung des Epiphanius von der der frühern Väter anzugeben. Nach den letztern (Irenäus, Tertullian u. a.) lehren die Ebioniten: Jesus ist ein bloßer Mensch, auf naturgemäße Weise entstanden, mit dem sich erst bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden hat. Wie er selbst erklärt, gekommen zu sein, nicht das Gesetz aufzulö-

von der Faſſung des Ebionitismus, d. h. von der verſchiedenen Stellung, in welche man ſich zur Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius und der frühern Väter ſetzte, das Urtheil über die Clementinen abhängen; billigte man die Beſchreibung des Epiphanius, ſo mußte man die Clementinen für ein ebionitiſches Erzeugniß erklären, verwarf man ſie, ſo mußte man ſich folgerecht nach einer andern Richtung umſehn, aus der unſere Schrift hervorgegangen ſein könnte. Umgekehrt konnte aber ein ſorgfältiges Studium der Clementinen begreiflicher Weiſe auch auf die Faſſung des Ebionitismus einwirken.

Zur Zeit, als die Clementinen zuerſt bekannt wurden (im Jahr 1672), lagen die Unterſuchungen über den Ebionitismus noch in ihren erſten Anfängen. Wenn die Auffaſſung deſſelben hauptſächlich von der Stellung abhing, welche man zur Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius und derjenigen der frühern Väter einnahm, ſo bezeichnet die Nichtbeachtung ihrer Differenz das Eigenthümliche der erſten Periode dieſer Unterſuchungen, welche bis in die erſten De-

---

ſen, ſondern zu erfüllen, ſo iſt die Beobachtung des ganzen Geſetzes, insbeſondere auch die Beſchneidung für einen jeden Chriſten unerläßlich, und eben deshalb iſt Paulus ein falſcher Apoſtel. Dagegen tragen die Ebioniten des Epiphanius ein ganz anderes, ein unverkennbar mehr gnoſtiſches Gepräge. Die ächt moſaiſche Religion, lehren dieſe, iſt von der altteſtamentlichen ganz verſchieden, da nicht nur die Propheten des alten Teſt. Propheten des Irrthums geweſen ſind, ſondern auch der Pentateuch ſeine jetzige Geſtalt erſt durch mancherlei Verfälſchungen erhalten hat. Dagegen iſt die erſtere identiſch mit dem Chriſtenthum, da in Adam, den Patriarchen, Moſes und Jeſus ein und derſelbe göttliche Geiſt erſchienen iſt. Demnach iſt Chriſtus nur Wiederherſteller der Urreligion, — er iſt Herr des künftigen Reichs, wie der Teufel des jetzigen, weshalb eine ſtreng aſketiſche Lebensweiſe, namentlich auch die Enthaltung von allem Fleiſch nothwendig iſt u. ſ. w. — Der Kürze wegen werden wir in der Folge die Ebioniten der frühern Väter die vulgairen, diejenigen des Epiphanius die gnoſtiſirenden nennen.

Von beiden Arten ſind die Nazaräer verſchieden, und wenn man dieſe häufig unter dem Ebionitennamen mitbegriffen hat, ſo bemerke ich hier ein für alle Mal, daß ich die Bezeichnung «Ebioniten» nie in dieſer weitern Bedeutung nehme. Wo es ſich alſo in der Folge von der Anerkennung mehrerer Arten von Ebioniten, oder nur Einer Art handelt, wird von den Nazaräern ganz abgeſehn. Die Rechtfertigung in Cap. IV.

cennien des 18ten Jahrhunderts hinaufreicht [2]). Dieſe Verſchiedenheit konnte um ſo leichter überſehen werden, als nicht allein in der Beſchreibung der frühern Väter einzelne Züge vorkommen, welche an die Ebioniten des Epiphanius erinnern, ſondern auch Epiphanius Manches in ſeine Beſchreibung aufgenommen hat, was mit dem Gemälde ſeiner Ebioniten in Widerſpruch ſteht und auf die frühern Schilderungen zurückweiſet [3]). Nehmen wir noch hinzu, daß bei aller Verſchiedenheit der von den frühern Vätern und von Epiphanius geſchilderten Ebioniten — der vulgairen und gnoſtiſchen — doch ein beiden Arten gemeinſamer Boden vorhanden iſt [4]), ſo wird erklärlich, wie dieſe Verſchiedenheit lange Zeit hindurch unbeachtet bleiben konnte. — Das gewöhnliche Verfahren war demnach, die von den frühern Vätern angegebenen Unterſcheidungslehren mit der Beſchreibung des Epiphanius zuſammenzuſtellen, woraus denn natürlich zum Theil — denn man konnte auch von jeder der verſchiedenen Schilderungen etwas abziehn — ein Monſtrum werden mußte, was an die Schilderung des Horaz erinnert:

> Humano capiti cervicem pictor equinam
> Jungere si velit et varias inducere plumas
> Undique collatis membris etc.

Die Läugnung der übernatürlichen Geburt und höhern Würde Chriſti wurde neben der Behauptung, daß in Jeſu ein höherer Geiſt, höher als alle Engel, der Herr des künftigen Reichs erſchienen ſei [5]), die Hervorhebung der abſoluten Nothwendigkeit

---

2) Ich brauche wohl kaum zu bemerken, daß dies nur im Allgemeinen gelten kann. Wie es immer Männer gibt, die ihre Zeit überragen, andere dagegen, die mit ihrem ganzen Sein einer frühern, verſchollenen Zeit angehören, ſo liegt mir die Behauptung fern, daß nicht Einzelne in jener Zeit die angegebene Differenz wohl erkannten (von dieſen weiterhin), wie auch nach jener Zeit Manche noch auf dem Standpunkt der Unterſuchungen über den Ebionitismus im 17ten Jahrh. ſtehen.

3) Vergl. Cap. IV.

4) Was wir ſpäterhin (Cap. IV.) zeigen werden.

5) Zwar ſtellt auch Epiphanius die Läugnung der übernatürlichen Entſtehung Jeſu neben jener andern Behauptung, daß in ihm ein höherer, himmliſcher Geiſt, der Herr des künftigen Reichs erſchienen ſei, als Lehre der Ebioniten hin. Allein dies iſt grade eine von den Stellen, worin ſich jene oben bemerkte Vermiſchung beider Arten von Ebioniten, der von ihm geſchilder-

der Beobachtung des ganzen, auch des Ceremonialgeſetzes, der Beſchneidung u. ſ. w. neben der Verwerfung des alten Teſt. mit Ausnahme eines vielfach beſchnittenen Pentateuchs, und wohl gar noch die Annahme eines fleiſchlichen Chiliasmus neben der Behauptung, daß die ſichtbare Welt der Herrſchaft des Teufels unterworfen ſei, als Lehre der Ebioniten angegeben, ohne daß man einſah, daß unmöglich alle dieſe Behauptungen derſelben Partei angehört haben können [6]). Nur verhältnißmäßig We-

---

ten, der gnoſtiſchen, und der andern Art, der vulgairen, kund gibt, wie denn auch deutliche Winke von ihm zeigen, daß ſeine Ebioniten keineswegs die übernatürliche Entſtehung Chriſti in Abrede ſtellten. Das Genauere Cap. IV.

6) Die Mehrzahl der gleich anzuführenden Männer beſchreiben die gnoſtiſchen Ebioniten, verweben aber in ihre Darſtellung die eine oder andere Notiz, die nur auf die vulgairen paßt, andere halten ſich mehr an die vulgairen Ebioniten der frühern Väter, bürden dieſen aber Einzelnes auf, was nur von jener andern Art gilt. Allen dieſen iſt eine Vermiſchung beider Arten von Ebioniten gemeinſam, wenigen freilich in der Weiſe, daß ſie, wie Cozza, ſechszehn häretiſche Lehren zu entdecken verſtehen. — In der angegebenen Weiſe iſt die Ebionitenbeſchreibung des Baronius (annales eccles., tom. I. Romae 1588, nach der Ausgabe Venetiis 1708. p. 568 seqq. ad ann. dom. LXXIV. §. 11. 12.), Petreus (catalogus haereticorum, Coloniae 1629. p. 61 seq.), Sandius (nucleus histor. eccles., editio II. Coloniae 1676. p. 63 seqq.), Dodwell (dissertationes in Irenaeum, Oxoniae 1689. diss. VI. p. 441—45.), Rich. Simon (histoire critique du texte du nouveau testament, Rotterdam 1689. cap. VIII. p. 88 seqq. beſonders p. 91.), Ittig (de haeresiarchis aevi apostolici, Lipsiae 1690. p. 61—67.), Fleury (histoire écclésiastique, tome I. Paris 1691. nach der deutſchen Ueberſetzung Theil I. Frankfurt u. Leipzig 1752. S. 271 ff.), Colberg (de origine et progressu haeresium, Nivemonti 1694. p. 27—30.), Tillemont (mémoires pour servir à l'histoire écclésiastique, tome II. partie I. Bruxelles 1695. p. 194 seqq.), Kortholt (historia eccles. novi test., Lipsiae 1697. p. 25 seqq.), Natalis Alexander (historia eccles. veteris novique test., tom. III. Parisiis 1699. p. 24 seq.), Spanheim (historia eccles. in ſeinen opp. tom. I. Lugduni Batavorum 1701. p. 577 seqq. Er folgt ganz den frühern Beſchreibungen und läßt ſich nur in ſo fern eine Vermiſchung zu Schulden kommen, als er aus dem Epiphanius die Notiz entnimmt, die Ebioniten hätten ſich des Fleiſchgenuſſes enthalten, was ſicher allein von den theoſophiſch-aſketiſchen, nicht von den Ebioniten der frühern Väter gilt. Anders urtheilt Spanheim freilich in der Schrift: introductio ad historiam sacram

nige folgten allein den frühern Vätern [7]), thaten dies aber ſo wenig mit dem Bewußtſein, daß die Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius einen ganz andern Charakter trage, daß ſie zum Theil noch ausdrücklich auf dieſelbe verwieſen [8]).

Bei dieſer Auffaſſung des Ebionitismus war es ganz natürlich, daß die Clementinen, deren Lehrbegriff, wie oben bemerkt, mit der Beſchreibung des Epiphanius zuſammenſtimmt, als ein ebionitiſches Product galten. Dieſe ſchon vom erſten Herausgeber — Cotelerius [9]) — ausgeſprochene Anſicht erhielt ſich bis auf Mosheim in faſt ausſchließlicher Geltung [10]), und

---

utriusque test., ed. nova, Francofurti et Lipsiae 1698. p. 33.), Cozza (commentarii in librum Augustini de haeresibus, tom. I. Romae 1707. p. 253—267.), Germon (de veteribus haereticis eccles. codd. corruptoribus, Parisiis 1713. p. 65—74.), Heinſius (Kirchenhiſtorie, Theil I. Jena 1724. S. 142—47.), Buddeus (ecclesia apostolica, Jenae 1729. p. 487—542. Aus der Beſchreibung des Epiphanius entnimmt er nur die Nachricht, daß die Ebioniten die Propheten des alten Teſt. verworfen hätten [was von den gnoſtiſchen allein gilt], im Uebrigen beſchreibt er nur die vulgaire Claſſe), Schurzfleiſch (historia eccles. opera et studio Wageneri, Vitebergae 1744. p. 69.), J. G. Walch (historia eccles. novi test., Jenae 1744. p. 505 seqq.).

7) Es ſind dies die Magdeburger Centuriatoren (centuria I. lib. II. c. V. p. 483 seqq. nach der Baſeler Ausgabe ohne Jahrzahl), Calov (systema locor. theol., tom. III. Vitebergae 1659. p. 244 seqq., beſonders tom. V. Vitebergae 1677. p. 338—45.), Curcelläus (institut. rel. christ., lib. VII. c. 10. in ſeinen opp. theolog. Amstelodami 1675. p. 471., vergl. auch p. 958.), Forbeſius a Corſe (instructiones historico-theologicae, Genevae 1680. lib. IV. c. VI. §. 3. p. 188. u. c. XIV. §. 1. p. 201.), Horn (histor. eccles., Lugduni Batav. 1687. p. 131 seqq.), Schmid (compendium histor. eccles., Helmstadii 1704. p. 33.), Pfaff (institut. histor. eccles., Tubingae 1721. p. 20 seqq.).

8) Wie z. B. Calov l. l. tom. V. p. 343.

9) Et vero quae damus Clementina, ſagt Cotelerius in ſeinem judicium de Clementinis — licet nugis, licet erroribus scateant, a semichristiana philosophia et haeresi praecipue ebionitica profectis, non sine fructu tamen legentur etc.

10) So Du-Pin (nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, tome I. Paris 1693. p. 31.), Tillemont (mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, tome II. partie I. Bruxelles 1695. p. 295.), Millius in den Prolegomenen

die abweichenden Meinungen von Montfaucon und Clericus, von denen der erstere [11]) sie einem Gliede der katholischen Kirche, der letztere [12]) sogenannten spätern Nazaräern zueignet, stehen in dieser Zeit vereinzelt da.

Mit Mosheim beginnt ein neuer Abschnitt in den Untersuchungen über die Clementinen. Er wies nicht nur auf ihre früher [13]) so sehr verkannte Bedeutung hin und war auch selbst

---

zu seiner im Jahr 1707 erschienenen Ausgabe des neuen Test. (wiederherausgegeben von Küster: novum testamentum studio Millii denuo edidit Kuester, Lipsiae 1723. proleg. p. 64.), Ittig (histor. eccles. primi saeculi selecta capita, Lipsiae 1709. p. 59 seq. Dagegen erwähnt er weder in seiner Abhandlung über die Ebioniten (siehe Anm. 6.), noch in seinem appendix hierzu, Lipsiae 1696. p. 17 seqq. die Clementinen.), Fabricius (delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christ. asseruerunt, Hamburgi 1725. p. 41 seqq.), Stolle (Nachricht von dem Leben, Schriften und Lehren der Kirchenväter der ersten 4 Jahrh., Jena 1733. S. 26 ff.), Beausobre in seiner Abhandlung über die apokryphischen Schriften der ersten christlichen Jahrh., als Anhang zu seiner histoire du Manichéisme, Berlin 1734. p. 461. u. 593. Eine Uebersetzung dieser Abhandlung steht in Cramers Beiträgen zur Beförderung theologischer Kenntnisse, Kiel u. Hamburg 1777. S. 251—314 (vergl. S. 305.), J. G. Walch l. l. p. 335.

11) Synopsis script. admonit. apud Athanasium, tom. II. opp. 1698. p. 125. — Ich kenne Montfaucons Meinung nur aus Starcks Kirchengeschichte.

12) Historia eccles. duorum primorum saeculorum, Amstelodami 1716. p. 476—78. u. 535—40. Vergl. damit seine Vorrede zu den Clementinen. Seine Ansicht werden wir weiterhin noch genauer besprechen.

13) Obwohl schon Cotelerius und Clericus auf die Wichtigkeit der Clementinen aufmerksam gemacht hatten, so fanden sie doch eine lange Zeit hindurch fast gar keine Beachtung. So läßt sich z. B. Germon l. l. genauer auf die übrigen pseudoclementinischen Schriften ein, ohne mit einer Sylbe unserer Clementinen zu gedenken, und Ceillier (histoire générale des auteurs sacrés, tome I. Paris 1729. p. 609 seqq.) u. a. widmen mehrere Seiten einem viel unbedeutenderen pseudoclementinischen Product, den Recognitionen, dagegen nur ein paar Reihen der Clementinen. Ausdrücklich erklärt Tillemont l. l., daß die letzteren fast zu gar nichts nütze seien (tous ces ouvrages sont de très-peu d'utilité) und Cave (historia litteraria, vol. I. Londini 1688, nach der Ausgabe Basileae 1741. p. 30., vergl. auch seine antiquitates patrum

der erſte, welcher ſie einer ſorgfältigern Betrachtung unterwarf [14]), ſondern — was die Hauptſache iſt — er gab der Auffaſſung des Ebionitismus eine Umgeſtaltung, welche von bedeutendem Einfluß auf die Betrachtung der Clementinen ſein mußte.

Es konnte nämlich nicht fehlen, daß die Verſchiedenheit der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius von der der frühern Väter, deren Nichtbeachtung wir als das Eigenthümliche der erſten Periode der Unterſuchungen über den Ebionitismus erkannt, endlich bemerkt ward. Schon im Anfang des 16ten Jahrh. war dies von Lutzenburg geſchehen [15]), er ſtand aber noch ganz vereinzelt da; ſodann im Anfang des 18ten von Weismann [16]); beide entſchieden ſich für die frühern Darſtellungen. Aber erſt ſeit dem zweiten Viertel des vorigen Jahrh. kam dieſe Verſchiedenheit allgemeiner zum Bewußtſein; beſonders war es Mosheim, der ſie mit ſcharfem hiſtoriſchen Blick erkannte und ins Licht ſetzte [17]), ſo daß ſie ſeit dieſer Zeit mit ſehr wenigen Ausnahmen allgemein zur Anerkennung gelangte.

So war man zur Einſicht gekommen, die Ebioniten des Epiphanius tragen ein ganz anderes Gepräge als die von den frühern Vätern beſchriebenen. Welchem Bericht folgte man jetzt, oder erkannte man zwei verſchiedene Arten von Ebioniten an?

---

ins Deutſche überſetzt, Theil I. Bremen 1701. S. 210.), Oudinus (commentarius de scriptor. eccles., Francofurti ad Moenum 1722. p. 45.), Graveſon (histor. eccles. novi test., edit. IV. Augustae Vindelicorum et Wirceburgi 1756. p. 43.) u. a. fertigen die Clementinen damit ab, daß ſie dieſelben als apokryphiſches Machwerk bezeichnen, und die «tollen Einfälle und gewaltigen Irrthümer», welche Pertſchen (Kirchenhiſtorie, Leipzig 1736.) in denſelben findet, ſind ihm Grund genug, ſich nicht weiter mit ihnen zu befaſſen.

14) In der Abhandlung de turbata per recentiores Platonicos ecclesia, im erſten Theil ſeiner dissertationes ad historiam eccles. pertinentes, wovon die erſte Ausgabe 1732, die zweite zu Altona und Flensburg 1743 erſchien. Nach der letztern Ausgabe S. 85—216.

15) Catalogus haereticorum, editio V. Coloniae 1537. lib. II. (ohne Seitenzahl).

16) Introductio in memorabilia eccles. histor. sacr. nov. test., Stuttgardiae 1718. p. 98 seqq.

17) Institutiones majores saec. I., Helmstadii 1732. (nach der zweiten Ausgabe, welche 1739 erſchien, p. 477 seqq.) u. de rebus Christianorum ante Constantinum, Helmstadii 1753. p. 332.

Man hätte nun leicht durch den Bericht des Origenes und Euſebius, welche von zwei verſchiedenen Claſſen der Ebioniten reden (διττοὶ Ἐβιωναῖοι), deren eine Chriſti übernatürliche Entſtehung anerkannt, die andere geläugnet habe, veranlaßt werden können, hiermit die verſchiedenen Berichte über die Ebioniten in Verbindung zu bringen, und in den erſtern die Ebioniten des Epiphanius [18]), in den andern die der frühern Väter — des Irenäus, Tertullian u. a. — wiederzufinden und ſomit zwei verſchiedene Arten von Ebioniten anzunehmen. Allein während man früher dieſe Stellen des Origenes und Euſebius nur auf die Ebioniten bezogen hatte [19]), war es grade um dieſelbe Zeit, als die Verſchiedenheit der Ebionitenbeſchreibungen zum Bewußtſein kam, allgemein gewöhnlich geworden, unter der Claſſe jener διττοὶ Ἐβιωναῖοι, welche die übernatürliche Geburt Chriſti zugab, gar nicht die Ebioniten, ſondern die Nazaräer zu verſtehen [20]). So fehlte denn in den frühern Ebionitenbeſchreibungen jede ſichtlich hervortretende und damals bemerkte Analogie mit den Ebioniten des Epiphanius; kein Wunder, wenn man über die Beſchreibung deſſelben, dem man ohnehin nicht geneigt war eine beſondere Autorität beizulegen, das Verdammungsurtheil fällte und ſich nur an die Beſchreibungen der frühern Väter hielt. Somit iſt das Eigenthümliche der zweiten Periode der Unterſuchungen über den Ebionitismus, welche ſich von Mosheim bis auf Neander erſtreckt, die Anerkennung der Verſchiedenheit zwiſchen den von den frühern Vätern einerſeits und dem Epiphanius anderſeits entworfenen Ebionitenbeſchreibungen, und damit verbunden die Verwerfung der letztern und die alleinige Anerkennung der von den erſtern geſchilderten — der vulgairen Ebioniten [21]).

---

18) Vergl. Anm. 5.

19) Ohne doch zwei verſchiedene Claſſen der Ebioniten anzunehmen, vergl. Anm. 30.

20) Vergl. Cap. IV. §. 7.

21) So Mosheim (vergl. Anm. 17.), Ceillier (histoire générale des auteurs sacrés, tome II. Paris 1730. p. 145.), Jablonski (institutiones historiae christ. antiquioris, Francofurti ad Viadrum

Mit dieſer Umgeſtaltung der Auffaſſung des Ebionitismus mußte ſich das Urtheil über die Clementinen, die bisher als

---

1754. p. 34 seqq.), Graveſon (historia eccles. nov. test., edit. IV. Augustae Vindelicorum et Wirceburgi 1756. p. 27 seqq.), Cramer (Boſſuets Einleitung in die Geſchichte der Welt und Religion, fortgeſetzt von Cramer, 2te Ausgabe, Leipzig 1759. S. 180 ff.), C. W. F. Walch (Entwurf einer Hiſtorie der Ketzereien, Theil I. Leipzig 1762. S. 114 ff.), Semler, in ſeiner Dogmengeſchichte vor ſeiner Ausgabe der Baumgartenſchen Polemik, Thl. I. Halle 1762. S. 208 ff., Baumgarten (Geſchichte der Religionsparteien, herausgegeben von Semler, Halle 1766. S. 166 ff.), Schröckh (Kirchengeſchichte, Band II. Leipzig 1770. S. 319 ff.), Lotta (Verſuch einer ausführlichen Kirchenhiſtorie, Band II. Tübingen 1771. §. 418. S. 1137., vergl. auch ſeine Ausgabe der Gerhardſchen loci theologici, tom. III. Tubingae 1764. p. 329.), Rösler (Bibliothek der Kirchenväter, Theil IV. Leipzig 1777. S. 79.), Stroth (Fragmente des Evangeliums nach den Hebräern aus Juſtin dem Märtyrer, in Eichhorns Repertorium für bibliſche und morgenländiſche Litteratur, Theil I. Leipzig 1777. S. 3 ff.), J. D. Michaelis (Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes, 3te Ausgabe, Theil II. Göttingen 1777. S. 865 ff., 4te Ausgabe, Göttingen 1788. S. 1005 ff.), Starck (Geſchichte der chriſtlichen Kirche des erſten Jahrh., Band III. Berlin u. Leipzig 1780. S. 626 ff.), Ulrich (Kirchengeſchichte, Band I. Frankfurt u. Leipzig 1781. S. 144.), Corrodi (kritiſche Geſchichte des Chiliasmus, Band II. zuerſt 1781, nach der zweiten Ausgabe Zürich [ohne Jahrszahl] S. 47. u. öfter), Lumper (historia theologico-critica de vita patrum, pars III. Augustae Vindelicorum 1784. p. 279 seqq.), Gibbon (history of the decline and fall of the roman empire, nach der deutſchen Ueberſetzung Band II. Magdeburg 1788. S. 327 ff.), Löffler (kurze Darſtellung der Entſtehungsart der Dreieinigkeitslehre, als Anhang zu ſeiner Ueberſetzung des Souverainſchen Werks über den Platonismus der Kirchenväter, 2te Auflage, Züllichau und Freiſtadt 1792. S. 378.), Roſenmüller (historia interpretationis libror. sacror., pars I. Hildburghusae 1795. p. 112.), Martini (Geſchichte des Dogmas von der Gottheit Chriſti, Theil I. Roſtock und Leipzig 1800. S. 10 ff.), Stäudlin (Geſchichte der Sittenlehre Jeſu, Band II. Göttingen 1802. S. 451 ff.), Münſcher (Dogmengeſchichte, Band I. 2te Ausgabe, Marburg 1802. S. 289. 419. Band II. S. 172.), Milner (Geſchichte der Kirche Chriſti, überſetzt von Mortimer, Band I. 1803. S. 163.), Storr (über den Zweck der evangeliſchen Geſchichte und der Briefe Johannis, 2te Auflage, Tübingen 1810. S. 151—160.), Danz (Lehrbuch der Kirchengeſchichte, Theil I. Jena 1818. S. 70 ff.) — Theilweiſe verwerfen ſie dabei ausdrücklich die Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius, theilweiſe erwähnen ſie derſelben gar nicht.

ein ebionitiſches Product gegolten hatten, ändern. Wie die Clementinen mit der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius zuſammenſtimmen, ſo konnten ſie bei der Verwerfung dieſer Beſchreibung und bei der alleinigen Anerkennung der vulgairen Ebioten, von denen ſie in ſehr vielen bedeutenden Punkten abweichen, folgerecht nicht länger als ebionitiſches Erzeugniß angeſehen werden. Mit feinem hiſtoriſchen Tact erkannte Mosheim dies ſehr wohl, und wenn er ſich gleich in einer frühern Schrift für ihren ebionitiſchen Urſprung entſchieden hatte [22]), ſo verwarf er doch ſpäterhin ausdrücklich dieſe Annahme und erklärte ſie für ein Product eines alexandriniſchen Judenchriſten [23]). Aber die

---

Nur ſehr Wenige folgten in dem angegebenen Zeitraum dem Epiphanius, hauptſächlich nur diejenigen, welche die Ebioniten vom Vorwurf einer Läugnung der Gottheit Chriſti retten wollten (vergl. Cap. IV. §. 2.). So Rhenferd de fictis Judaeorum et Judaizantium haeresibus, in ſeinen opp. philologic., Trajecti ad Rhenum 1722. p. 125—164., mit dem ſich Zorn (opuscula sacra, tom. I. Altonaviae 1731. p. 645.) und Pertſchen (Kirchenhiſtorie, Band I. Leipzig 1736. S. 515.) einverſtanden erklären. Sodann Döderlein in der ſpäterhin (Anm. 40.) anzuführenden Schrift, der hauptſächlich die Beſchreibung des Epiphanius benutzt, um zu beweiſen, daß die Ebioniten die Gottheit Chriſti nicht in Abrede geſtellt hätten. Was ihm aber in derſelben hiermit nicht zuſammenzuſtimmen ſcheint, erklärt er für die Lehren einer ſpätern entarteten Claſſe. Vergl. Anm. 40.— Ohne die Ebioniten zu rechtgläubigen Chriſten ſtempeln zu wollen, halten ſich in dieſer Zeit an des Epiphanius Beſchreibung Hollberg (allgemeine Kirchenhiſtorie, aus dem Däniſchen überſetzt von Dethardnig, Theil I. Kopenhagen u. Leipzig 1762. S. 82.), Racine (abrégé de l'histoire écclésiastique, tome I. nouvelle édition, Cologne 1762. p. 91 seq.), Herder, Briefe zweier Jünger Jeſu (1775), in ſeinen ſämmtlichen Werken, Tübingen 1806. Theil VIII. S. 245 ff., obwohl er auch hin und wieder den Epiphanius einer Entſtellung beſchuldigt, endlich Nitzſch (theolog. Studien, Stück I. Leipzig 1816. S. 16. u. 63 f.).

22) Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae adversus Tolandi Nazarenum, editio II. Hamburgi 1722. p. 56.

23) In der Abhandlung de turbata etc. p. 186.: Ego vero huic sententiae (scil. Clementina ad Ebionaeos pertinere), postquam omnia bene mecum expendi, assentiri nequeo. — Autor Judaeus fuit, isque Alexandriae genitus et educatus, heißt es p. 176. — — Ad christiana sacra cum animum appelleret iste, quisquis demum fuerit philosophus Judaeus, partem quidem rejiciebat dogmatum, quae a philosophis acceperat, sed servabat sibi etiam plura. Quae

nachfolgenden Gelehrten beſaßen nicht den ſcharfen hiſtoriſchen Blick des großen Mannes; die Mehrzahl entſchied ſich ungeachtet ihrer alleinigen Anerkennung des vulgairen Ebionitismus nach hergebrachter Weiſe für den ebionitiſchen Urſprung unſerer Schrift [24]), wobei ſie ſich zum Theil ſelbſt nicht verbergen konnten, wie wenig dieſelbe mit ihrer Auffaſſung des Ebionitismus übereinſtimme [25]); Andere, welche dieſe Verſchiedenheit ſtärker erkannten, nahmen Mosheims Anſicht an [26]), noch Andere eigneten ſie den Nazaräern [27]), oder auch der katholiſchen Kirche zu [28]). Bei Keinem tritt die Verlegenheit, in welcher man ſich eben wegen der alleinigen Anerkennung der vulgairen Ebioniten hinſichtlich der Clementinen befand, ſo ſehr hervor als bei Flügge [29]), der ſie nirgends hin zu bringen weiß; ein kirchliches Erzeugniß

---

ne quidem illigabat et aptabat christianae religionis praeceptis, ut novum quoddam, idque philosophicum religionis genus inde prodiret, quod Clementina Clementisque recognitiones exhibent. Eben ſo urtheilt Mosheim in ſeinen institutiones christ. historiae majores saec. I., Helmstadii 1739. und in ſeinen commentariis de rebus Christianorum ante Constantinum, Helmstadii 1753. p. 158. Das Genauere Cap. IV. §. 1.

24) Hierher gehören Lardner im zweiten Theil ſeiner Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte, welcher 1744 zu London erſchien, nach der deutſchen Ueberſetzung von Bruhn S. 681—92., Th. W. F. Walch (Entwurf einer Hiſtorie der Ketzereien, Theil I. Leipzig 1762. S. 120.), Cotta (Kirchenhiſtorie, Theil II. S. 1169.), Starck (a. a. O. Theil II. S. 543—52.), Münſcher (a. a. O. Band I. S. 342 ff.) u. a.

25) So ſagt Walch a. a. O.: «Hingegen ſcheint eine ſehr gemeine Meinung, daß die unter dem Namen des Clemens vorhandenen Homilien einen Ebioniten zum Verfaſſer haben, nicht ungegründet zu ſein». Noch ſchwankender drückt ſich Cotta aus: «Man bemerkt Vieles von den Irrthümern der Ebioniten darin.»

26) Hamberger (zuverläſſige Nachrichten von den vornehmſten Schriftſtellern, Theil II. Lemgo 1758. S. 189.) und Schröckh (Kirchengeſchichte, Band II. Leipzig 1770. S. 271 ff.).

27) Maranus (divinitas domini nostri Jesu Christi manifesta in scripturis et traditionibus, Parisiis 1746. p. 250—54.) und Gallandi (bibliotheca veterum patrum, tom. II. Venetiis 1766. praefat. p. 56.).

28) So Roſenmüller l. l. p. 77 seq. u. 101—114.

29) Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften, Theil I. Halle 1796. S. 315—26.

können ſie nach ſeiner Anſicht eben ſo wenig ſein, als ein gnoſtiſches oder judenchriſtliches. — Nur von einer richtigern Auffaſſung des Ebionitismus konnte das Verſtändniß der Clementinen ausgehen.

Zu dieſer richtigern Auffaſſung war ſchon hin und wieder der Weg eingeſchlagen worden, d. h. es war von einzelnen Seiten her auf eine doppelte Geſtaltung des Ebionitismus, eine vulgaire und gnoſtiſirende aufmerkſam gemacht worden. Wenn gleich die Beziehung jener διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Origenes und Euſebius auf die Ebioniten ſelbſt (von der wir oben geſprochen haben) keineswegs eine Anerkennung zweier verſchiedenen Arten des Ebionitismus geweſen war [30]), ſo hatten doch ſchon Petavius [31]), Huetius [32]), Maſſuet [33]), Bull [34]), Lequien [35]), be-

30) Man könnte meinen, daß alle diejenigen, welche jene Stellen des Origenes und Euſebius, worin ſie behaupten, daß ein Theil der Ebioniten die übernatürliche Entſtehung Chriſti geläugnet, ein anderer dieſelbe anerkannt habe, von den Ebioniten ſelbſt verſtanden, nicht in den letztern die Nazaräer erblickten, daß alle dieſe damit ſchon zwei verſchiedene Arten des Ebionitismus angenommen hätten. Allein dies war keineswegs der Fall. Sie ſtellten vielmehr die Lehren der Ebioniten zuſammen, und darunter denn auch die Behauptung, daß Jeſus ein Sohn Joſephs geweſen, und bemerkten ſodann mit Berufung auf jene Stellen des Origenes und Euſebius, daß Einzelne in dieſem Punkt anders gedacht und die übernatürliche Geburt Chriſti anerkannt hätten, waren alſo fern davon, hierin eine durchgreifende Verſchiedenheit der Ebioniten zu erkennen.

31) In ſeinem berühmten Werk de theologicis dogmatibus, edit. nov. Antverpiae 1700. tom. V. lib. I. c. II. §. 5. ſagt er, daß unter den eigentlichen Ebioniten ſelbſt dem Bericht des Origenes zufolge eine Partei die übernatürliche Entſtehung Chriſti anerkannt habe, und ſtellt mit dieſer die Ebioniten des Epiphanius (vergl. c. VI. §. 4.) und die Richtung des Sabellius zuſammen. Anders jedoch in ſeinen Anmerkungen zur 30ſten Häreſie des Epiphanius.

32) Huetius bringt die von Origenes angegebene Differenz der Ebioniten mit der verſchiedenen Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius und der frühern Väter in Verbindung und nimmt ſo eine doppelte Geſtaltung des Ebionitismus an. Vergl. Origenis opera, ed. Delarve, tom. III. Parisiis 1733. p. 733.

33) In ſeiner Ausgabe des Irenäus, Parisiis 1710., vergl. die dissertationes praeviae, diss. VII.

34) Judicium eccles. cathol. de necessitate credendi etc. (zuerſt Oxford 1684.), Londini 1703. c. II. p. 13 seqq. c. VII. p. 75.

35) Dissertatio de Nazarenis nec non de Ebionitis in Vogt's

ſonders aber Kleuker [36]), auf zwei Arten von Ebioniten, wiewohl meiſtens ſchüchtern und mehr vermuthungsweiſe hingewieſen, auf die vulgairen und gnoſtiſchen, und jene in den frühern Beſchreibungen, dieſe in dem Bericht des Epiphanius gefunden. Allein dieſe Männer wußten ihre Meinung nicht genügend zu begründen, da ſie die Spuren des gnoſtiſchen Ebionitismus bei den frühern Vätern nicht gehörig beachteten, und vor Allem die Nachweiſung der Uebereinſtimmung deſſelben mit den Clementinen ganz unterließen. So war es denn nur der Bericht des Epiphanius, auf welchen hin ſie außer den vulgairen Ebioniten noch die beſondere Art der gnoſtiſchen annahmen; eine anderweitige Beſtätigung vermochten ſie nicht zu geben, und konnten mithin den Verdacht, der eben wegen dieſer Verſchiedenheit von den frühern Beſchreibungen auf ſeinem Bericht ruhte, nicht entfernen — ganz natürlich, daß ſie mit ihrer Anſicht allein daſtanden. Freilich hatte ſchon Clericus [37]) die Annahme zweier Claſſen von Ebioniten durch Anziehung der Clementinen zu begründen geſucht. Indem er nämlich den Namen «Ebioniten» und «Nazaräer» identificirt, unterſcheidet er mit Berufung auf die Autorität des Epiphanius, der an zwei verſchiedenen Stellen, haer. XVIII. und XXIX. von den letztern ſpricht, eine frühere und eine ſpätere Claſſe von Nazaräern oder Ebioniten und findet die ſpätere in den Clementinen wie in der Beſchreibung der Nazaräer von Epiphanius, wobei er ſeine Ebionitenbeſchreibung ganz unberückſichtigt läßt. Aber das viele Unrichtige, was ſich dem Richtigen anſchloß — die Identification von Nazaräern und Ebioniten, die Annahme einer doppelten Claſſe

---

bibliotheca histor. haeresiologicae, tom. II. fasc. I., Hamburgi 1729. Lequien deutet nur ganz unbeſtimmt eine Unterſcheidung zweier Arten an. Vergl. p. 11. u. 27.

36) Ueber die Apocryphen des neuen Teſt., Hamburg 1798. S. 123 ff. u. S. 403. 447. Damit iſt zu vergleichen ſeine «neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichſten Beweiſe für die Wahrheit des Chriſtenthums», Theil III. Abth. II. Riga 1794. S. 269. Unentſchieden, ob eine doppelte Geſtaltung des Ebionitismus anzunehmen ſei, äußert ſich Münter (Handbuch der älteſten Dogmengeſchichte, überſetzt von Ewers, Band I. Göttingen 1802. S. 367.).

37) Siehe Anm. 12.

von Nazaräern, die Zuſammenſtellung der Clementinen mit der von Epiphanius gegebenen Beſchreibung der Nazaräer — ſtand der Anerkennung des Letztern im Wege. Id vero nego, war Mosheims Urtheil über Clericus Anſicht, licere nobis propterea novam posteriorum Nazaraeorum sectam, quam prisci nesciunt, condere, et ab illis volumen hoc exaratum esse contendere. Non levi conjectura pendenda sunt, verum testimoniis et argumentis, quae ad sacram pertinent historiam [38]). Noch mehr als Clericus iſt Döderlein als Vorläufer der neueſten Forſcher auf dieſem Gebiet zu betrachten. Indem er die Ebioniten zu rechtgläubigen Chriſten zu ſtempeln ſucht [39]), nimmt er eine theilweiſe Entartung derſelben in ſpätern Zeiten an — die Folge einer Vermiſchung zum Chriſtenthum übergetretener Eſſäer mit den urſprünglichen Ebioniten, — und findet dieſe in einzelnen Zügen der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius und in unſern Clementinen, — dies alles jedoch nur vermuthungsweiſe hinſtellend [40]). Allein

38) In ſeiner Abhandlung de turbata etc. p. 175.

39) Vergl. Cap. IV. §. 2.

40) Commentarius de Ebionaeis e numero hostium divinitatis Christi eximendis, Butsovii et Wismariae 1770. beſonders p. 277—293. u. p. 301—309. — — Nec post factam secessionem a judaismo, heißt es hier p. 266 seqq., sensim nonnullos ad Ebionaeorum partes se aggregasse a verisimilitudine abhorret. — — — — In his quis dubitare possit fuisse etiam, qui ex Essenorum schola prodierant, aut qui cabbalisticis deliriis cum Essenorum dogmate magnam cognationem habentibus — — — capti erant. Hinc accidit, ut in hac (Ebionaeorum) secta praeter vulgarem judaicam theologiam, quam plerique — — — sequebantur, etiam commenta essenica et cabbalistica passim vigerent. — Den Anſchluß von Eſſenern an die Ebioniten ſucht Döderlein aus dem Bericht des Epiphanius, daß ſich ein gewiſſer Elxai mit den Ebioniten verbunden habe, zu erweiſen, p. 262 seqq. Dieſe ſpätern oder entarteten Ebioniten findet er in einigen Zügen der Beſchreibung des Epiphanius, haer. XXX., obwohl ſich aus derſelben erkennen laſſe, daß noch viele der urſprünglichen Lehre treu geblieben ſeien, p. 311. Ac etsi Epiphanii aevo nonnulli Ebionaeorum hisce deliris opinionibus capti et delectati fuerint, ipse tamen Epiphanius vestigia satis luculenta nobis suppeditat, unde jure concludamus, multos adhuc inter hancce gregem superfuisse prudentiores homines, qui saniora saperint, priscamque retinuerint doctrinae formam. So

ſo richtig die Unterſcheidung einer doppelten Geſtaltung an ſich war, ſo unrichtig war es, wenn Döderlein, ohne die Beſchreibung der frühern Väter zu berückſichtigen, die gewöhnliche Art der Ebioniten in dem Bericht des Epiphanius finden (nur in einzelnen Zügen ſieht er eine ſpätere entartete Claſſe derſelben) und dieſe vom Vorwurf einer Läugnung der Gottheit Chriſti freiſprechen wollte. — Daher konnte denn auch Döderlein mit ſeiner Anſicht keinen Eingang finden.

So ſtanden die Unterſuchungen über den Ebionitismus und die Clementinen, als Neander mit ſeinen Forſchungen auf dieſem Gebiet hervortrat [41]). Auf die Periode, in welcher die Verſchiedenheit der von den frühern Vätern und von Epiphanius beſchriebenen Ebioniten verkannt und bei der Darſtellung ihrer Lehre das, was den gnoſtiſchen und vulgairen Ebioniten angehörte, mit einander vermiſcht worden war, in welcher die Clementinen ebendeshalb allgemein als ebionitiſches Product gegolten hatten, war ſeit Mosheim eine andere gefolgt, in welcher nur der vulgaire Ebionitismus zur Anerkennung kam, da über die Beſchreibung des Epiphanius das Verdammungsurtheil gefällt wurde, und in der ſich neben der hergebrachten Ableitung der Clementinen aus dem Ebionitismus noch verſchiedene andere Anſichten über ihre Richtung geltend machten. Nur hin und wieder war eine Unterſcheidung zweier Arten von Ebioniten angedeutet worden. — Auch dieſe Periode endet mit dem Neanderſchen Werk. So ſehr auch die in demſelben gegebene Entwicklung des clementiniſchen Syſtems das ausgezeichnete Talent des hochbegabten Mannes beurkundet, ſich in den lebendigen Mittelpunkt eines Syſtems zu verſetzen und von dieſem aus das Einzelne im organiſchen Zuſammenhang mit dem Gan-

ſucht denn Döderlein im Bericht des Epiphanius zu ſcheiden, was von den frühern und von den ſpätern ſchon entarteten Ebioniten gelte, p. 258 seqq. Als ein Product der letztern betrachtet er die Clementinen. So nennt er öfter den Verfaſſer einen Ebioniten, z. B. p. 291., ſagt aber ausdrücklich p. 282. 381 u. öfter, daß er ein ſolcher nicht im gewöhnlichen Sinn geweſen ſei, ſondern zu den ſpätern, entarteten Ebioniten gehört habe.

41) Die gnoſtiſchen Syſteme, Berlin 1818., in einem Anhang über die Clementinen.

zen darzuſtellen, ſo iſt dies doch das geringere Verdienſt; das Epochemachende beſtand in dem Nachweis, daß man eben ſo wenig berechtigt ſei, die Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius, als die der frühern Väter zu verwerfen, daß vielmehr zwei verſchiedene Arten derſelben anzuerkennen ſeien, deren eine ihrer fleiſchlich-jüdiſchen Denkart zufolge Jeſum für einen bloßen, auf natürliche Weiſe entſtandenen Menſchen gehalten, mit dem ſich erſt bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden, und die Beobachtung des ganzen Geſetzes für nothwendig erachtet — die vulgairen Ebioniten, wie ſie in der Beſchreibung des Irenäus, Tertullian u. a. vorliegen —, ein anderer Theil dagegen, zum Chriſtenthum übergetretene jüdiſche Asketen und Theoſophen — einer gnoſtiſirenden Richtung zugethan geweſen ſei, an eine höhere Natur des Meſſias geglaubt und den reinen Moſaismus von der altteſt. Religion ſcheidend, jenen mit dem Chriſtenthum identificirt habe — die gnoſtiſchen Ebioniten, die wir in der Beſchreibung des Epiphanius und in den Clementinen erkennen [42]). — Iſt gleich die Unterſcheidung verſchiedener Richtungen im Ebionitismus nicht abſolut neu, ſo beſteht das Neue doch in der ſichern Begründung deſſen, was früher hin und wieder mehr als Vermuthung ausgeſprochen war, in dem Nachweis der Anfänge dieſer verſchiedenen Geſtaltungen ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter, in der Verfolgung derſelben bis auf die Zeit des Epiphanius, endlich in der durchgängigen Vergleichung der Ebioniten des Epiphanius mit dem Syſtem der Clementinen, wovon nur ein ſehr unvollſtändiger Verſuch in Döderlein's Schrift vorlag.

Es liegt in der Natur der Sache, daß eine Anſicht, die verjährten Vorurtheilen entgegentritt, ſich erſt langſam durchkämpfen kann. Daher darf es uns denn nicht befremden, daß Viele auf dem alten Standpunkt der Unterſuchungen über den Ebionitismus verharrten und nur die Eine Art von Ebioniten, die vulgairen, als ſolche gelten laſſen wollten [43]). Aber eben

---

42) Vergl. auch Neanders Kirchengeſchichte, Band I. Abth. II. Hamburg 1826. S. 612 ff., 2te Ausgabe S. 589—632. und ſein apoſtol. Zeitalter, 3te Auflage, Band I. Hamburg 1841. S. 444 u. öfter.

43) So Auguſti (Lehrbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte, 3te Aufl., Leipzig 1820. S. 22., vergl. auch ſeine Denkwürdigkeiten aus der chriſtl. Archäologie, Band III. Leipzig 1820. S. 362 ff.), Bretſchnei-

dadurch befanden ſie ſich in großer Rathloſigkeit hinſichtlich der Clementinen, wovon die große Verſchiedenheit ihres Urtheils über dieſelben Zeugniß ablegt. Einige hielten trotz ihrer alleinigen Anerkennung der vulgairen Ebioniten dennoch am ebioniti-ſchen Urſprung der Clementinen feſt [44]), Andere wandten ſich

---

der (Handbuch der Dogmatik, 2te Aufl., Leipzig 1822. Bd. I. S. 482. 483., II. S. 177.), Olshauſen (in ſeiner Schrift: die Aechtheit der 4 kanon. Evangelien, Königsberg 1823. S. 30—57.), Theile (in der Recenſion über die genannte Schrift von Olshauſen in Winer's und Engelhardt's kritiſchem Journal, Bd. I. Sulzbach 1824. S. 193 ff.), Schmidt (Handbuch der Kirchengeſch., Thl. I. 2te Aufl., Gießen 1824. S. 222 ff.), Henke (Handb. der Kirchengeſch. von Henke und Vater, Bd. I. Braunſchweig 1827. S. 89.), Lob. Lange (die Judenchriſten, Ebioniten und Nikolaiten der apoſtol. Zeit, Leipzig 1828. S. 17—32.), Schultheß (in der Abhandl. über die Ebioniten in ſeinen neueſten theol. Annalen, Juni 1828. S. 269—286.; vergl. damit ſeine Recenſion über Lange's vorhin angeführte Schrift, ebendaſelbſt S. 780—851.), Engelhardt (in ſeinem Handb. der Kirchengeſch., Bd. I. Erlangen 1833. S. 131 ff., in ſpätern Schriften anders, vergl. weiterhin), Lentz (Geſch. der Dogmen, Thl. I. Helmſtädt 1834. S. 90.), Baumgarten (die Aechtheit der Paſtoralbriefe, Berlin 1837.; nach ihm ſtehen Gnoſticismus und Judenthum in ſolchem Gegenſatz, daß in dem Maaße, als jener aufkommt, dieſer weichen muß, daher er denn den gnoſt. Ebionitismus nicht anerkennen kann, vergl. S. 122 ff. 153 ff. beſonders S. 169.), Dähne, (über Ebioniten, in der Encyclopädie von Erſch und Gruber, Theil 29. Leipzig 1837. S. 278 ff.), Schenkel (de ecclesia corinthia primaeva factionibus turbata, Basileae 1838. Inest excursus de Clementinorum origine argumentoque. p. 87 seqq.), Guericke (Kirchengeſchichte, 4te Auflage Theil I. Halle 1840. S. 142.), Möhler (Patrologie, herausgegeben von Reithmayr, Band I. Regensburg 1840. S. 111.), Georgii (über den Charakter der chriſtlichen Geſchichte der zwei erſten Jahrh., in den deutſchen Jahrbüchern 1842. Septemberheft Nr. 229 ff. S. 915. u. 926., weshalb er denn auch die Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius ausdrücklich verwirft. Vergl. ſeine Recenſion über Schwegler's nachher anzuführende Schrift in derſelben Zeitſchrift 1842. Januarheft S. 49.).

44) So Auguſti (Denkwürdigkeiten aus der chriſtlichen Archäologie, Band VI. Leipzig 1823. S. 265.), von Cölln (Encyclopädie von Erſch und Gruber, Theil XVIII. 1828. Artikel Clementinen, S. 36—44.), Schultheß (außer der vorhin angeführten Abhandlung ſind zu vergleichen ſeine symbolae ad internam criticen librorum canonicorum, vol. I. Turici 1833.), Bretſchneider (die Grundlage des evangeliſchen Pietismus, Leipzig 1833. S. 362 ff.; obwohl Bretſchneider hier nur ſagt, daß die Clementinen von der petriniſchen Partei der Ju-

mit denſelben an die Nazaräer [45]), noch Andere an die Monar-

---

denchriſten ausgegangen ſeien, ſo ſieht man doch aus der Vergleichung mit ſeiner Dogmatik a. a. O., daß er die Ebioniten darunter verſteht), Guericke (a. a. O. S. 185 f. Jedoch behauptet der letztere eben wegen ſeiner Auffaſſung des Ebionitismus, daß die Clementinen aus einer nur theilweiſe ebionitiſchen Denkart hervorgegangen ſeien und ſich hie und da auch helleniſch-gnoſtiſche Ideen in denſelben finden), Möhler (a. a. O. S. 75—80.).

Eigenthümlich iſt die von Schultheß in den symbolis vorgetragene Anſicht. Nach derſelben theilten ſich die vom Judenthum zum Chriſtenthum Uebergetretenen in zwei verſchiedene Parteien. Die eine beſtand aus ſolchen, die früher dem Stamm Iſrael, die andere aus ſolchen, welche dem Stamm Juda angehört hatten; die Erſtern erwarteten, da ſie ſich unter dem Nachfolger Salomon's vom Davidiſchen Reich getrennt hatten, den Meſſias nicht als Sohn Davids, nicht als König, ſondern als Propheten κατ' ἐξοχήν und als Sohn Joſephs, die Letztern hofften dagegen auf einen Meſſias vom Hauſe Davids und dachten ſich ihn als einen König, der das Davidiſche Reich wiederherſtellen werde. Da nun Chriſtus die letztern Erwartungen nicht erfüllt habe, ſo hätten ihn die Iſraeliten zwar als Meſſias anerkannt, die Juden aber erſt nach der Zerſtörung Jeruſalems, als ihr eigener Vortheil es erheiſcht habe, hätten ihn aber damit zugleich zu einem Meſſias in ihrem Sinn geſtempelt, ihn in Bethlehem aus dem Hauſe Davids geboren ſein laſſen und die unerfüllt gebliebenen Erwartungen auf ſeine Wiederkunft verſchoben. Dies Letztere ſei die Anſchauungsweiſe des Jacobus, der Apokalypſe, des Hegeſipp, Juſtin u. a., ihre Partei habe ſich ſpäter den Heidenchriſten angeſchloſſen. Dagegen ſeien diejenigen, welche der erſtern Vorſtellung gehuldigt hätten, Nazarener, Galiläer, ſpäterhin Ebioniten genannt; ihre Lehrweiſe liege vor im Evangelium des Johannes und in den Clementinen. — Bedürfte dieſe Anſicht einer Widerlegung, ſo könnte man in Verlegenheit ſein, wo man mit dem Widerſpruch beginnen ſollte, ob man ſich zuerſt die Zuſammenſtellung der Clementinen mit dem johanneiſchen Evangelium, oder die Uebertragung der ſpätern jüdiſchen Vorſtellung von einem doppelten Meſſias, dem Meſſias, Sohn Davids, und dem Meſſias, Sohn Joſephs oder Ephraims, auf die Zeit Chriſti verbitten ſollte.

Ohne ſich über die Auffaſſung des Ebionitismus beſtimmt auszuſprechen, erklären die Clementinen für ein ebionitiſches Product: Tzſchirner, der Fall des Heidenthums, herausgegeben von Riedner, Leipzig 1829. S. 378—82., Mayerhoff, Einleitung in die petriniſchen Schriften, Hamburg 1835. S. 317. und Windiſchmann, vindiciae petrinae, Ratisbonae 1836. p. 75.

45) Dahin entſcheidet ſich Engelhardt in ſeinem Handbuch der Kirchengeſchichte, Theil I. Erlangen 1833. «Die Ebioniten, deren Lehre in den Clementinen vorgetragen iſt, waren Nazaräer», heißt es a. a. O.

chianer [46]), wieder Andere ſuchten bei den Gnoſtikern Zuflucht [47]), oder glaubten in der katholiſchen Kirche ein Aſyl für die vielbewegten Clementinen zu finden [48]). Auch Mosheims Anſicht,

---

S. 134. Wie ſeine Anſicht über den Ebionitismus, ſo hat Engelhardt ſpäterhin auch dieſe Behauptung zurückgenommen. Vergl. Anm. 54.

46) Wie ſchon Cölln in der angeführten Abhandlung über die Clementinen ihre Abfaſſung mit den monarchianiſchen Streitigkeiten in Verbindung gebracht hatte (vergl. auch ſeine Ausgabe der Münſcherſchen Dogmengeſchichte, Theil I. Caſſel 1832. p. 164.), ſo ſuchte Schenkel in der oben angeführten Schrift zu erweiſen, daß die Clementinen ein Product der artemonitiſchen Richtung ſeien.

47) So Baumgarten a. a. O. S. 156 ff. und Georgii, der die Annahme ihres ebionitiſchen Urſprungs verwirft (in der angeführten Recenſion S. 50.), ſie vielmehr als ein gnoſtiſches Product betrachtet, in welchem die Gnoſis im Begriff ſei, in die Kirche zurückzukehren (über den Charakter u. ſ. w. S. 921.). — Auch der ausgezeichnete Dogmenhiſtoriker Baumgarten-Cruſius, der keineswegs bloß den vulgairen Ebionitismus anerkennt, vielmehr neben dieſem noch eine gnoſtiſirende Geſtaltung deſſelben annimmt (Lehrbuch der Dogmengeſchichte, Theil I. Jena 1832. S. 106 ff., Compendium, Theil I. Leipzig 1840. S. 28 ff.), verwirft gleichwohl die Anſicht von ihrem ebionitiſchen Charakter und erklärt ſie für ein Product der freignoſtiſchen marcionitiſchen Partei (Lehrbuch S. 89. vergl. S. 159.). Näher erklärt er ſich in ſeinem Compendium S. 51. dahin, daß die Schrift einem alexandriniſchen Marcioniten angehöre, der ſie andern Marcioniten entgegengeſetzt habe.

Ueber die Anſicht derjenigen, welche den Ebionitismus der Clementinen anerkennen, ſie aber daneben doch als ein Product des Gnoſticismus betrachten, vergl. weiterhin.

48) Dafür entſcheidet ſich Schmidt in ſeinem Handbuch der Kirchengeſchichte, Theil I. 2te Auflage, Gießen 1824. S. 443—51. Da ſeine Anſicht nicht gleich auf den erſten Blick beſtimmt hervortritt, ſo dürfte es nothwendig ſein, dieſelbe hier kurz darzulegen. Nach ihm gab es urſprünglich zwei verſchiedene Recenſionen oder Editionen der Geſchichte und Lehre Petri, eine ebionitiſche, angeblich von Petrus ſelbſt verfaßte, und eine kirchliche unter dem Namen des Clemens herausgegebene. Die erſtere iſt ganz verloren gegangen, die katholiſche Recenſion aber — die περίοδοι Πέτρου — iſt, obwohl in der urſprünglichen Geſtalt ebenfalls untergegangen, doch in zwei verſchiedenen Recenſionen auf uns gekommen, in den Recognitionen, die eine arianiſirende Vorſtellung von der Trinität enthalten, und in den Clementinen. — Ferner Redepenning in ſeinem Origenes, Theil I. Bonn 1841. S. 4.: «Die Pſeudoclementinen wollten den Gegenſatz zwiſchen den Extremen des pauliniſchen und petriniſchen Chriſtenthums durch Speculation vermitteln». Vergl. beſonders S. 297.:

daß ſie ein Product der jüdiſch-alexandriniſchen Philoſophie ſeien, blieb nicht ohne Vertreter [49]). So gehn die Anſichten derjenigen, welche den alten Standpunkt der Auffaſſung des Ebionitismus feſthalten, weit auseinander, — eine nothwendige Folge aus der Verkennung der Natur deſſelben.

Dagegen ward Neander's Anſicht über den Ebionitismus und die Clementinen von vielen Seiten der verdiente Beifall zu Theil. Ein Jahr nach dem Erſcheinen ſeiner gnoſtiſchen Syſteme erklärte ſich De Wette für dieſelbe [50]), ſodann Gieſeler, der freilich in der Abhandlung über Nazaräer und Ebioniten [51]) nur den vulgairen Ebionitismus beſchreibt und mit keiner Sylbe der Clementinen gedenkt, dennoch aber (vergl. S. 289.) auf eine in ſpätern Zeiten entſtandene gnoſtiſirende Richtung der Ebioniten hinweiſet [52]) und in ſeinem ausgezeichneten Lehrbuch der

---

«Und im ganzen Umfang der griechiſch-kirchlichen Litteratur dieſer Zeiten finden wir nur eine Schrift, welche ſich mit Entſchiedenheit gegen jedes Uebermaaß willkürlicher pneumatiſcher Deutungen erklärt. Es ſind dies die clementiniſchen Pſeudoepigraphen». Ebenſo auch, wie es ſcheint, Oſiander, über die coloſſiſchen Irrlehrer, Tübinger Zeitſchr. 1834. Heft III. S. 103., wo er die Clementinen bezeichnet als den originellen Verſuch einer Coordinirung des Judenthums und Chriſtenthums zu gleicher, von einander unabhängiger Geltung beider, entſchieden aus dem Chriſtenthum als Reaction gegen ſeine ſtreng antijüdiſche Entwickelung hervorgegangen. — Ueber die Anſicht derer, welche die Clementinen als ebioniti-ſches, nichts deſtoweniger aber doch ebenfalls als kirchliches Product betrachten, vgl. ſpäterhin.

49) So Gersdorf in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe der Recognitionen (bibliotheca patrum eccles. latinor., vol. I. Lipsiae 1838.), Paniel (pragmatiſche Geſchichte der chriſtlichen Beredtſamkeit und der Homiletik, Band I. Abth. I. Leipzig 1839. S. 107.); endlich ſucht der treffliche Darſteller der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie Dähne (die Chriſtuspartei in der Kirche zu Corinth, Halle 1841.) dieſe Anſicht tiefer zu begründen. — Es iſt jedoch zu bemerken, daß die beiden Erſtern ſich nicht über ihre Auffaſſung des Ebionitismus ausgeſprochen haben.

50) Chriſtliche Sittenlehre, Theil II. Berlin 1819. S. 257 ff., vergl. damit ſein Lehrbuch der chriſtlichen Sittenlehre und der Geſchichte derſelben, Berlin 1833. S. 100 ff.

51) Im Archiv für Kirchengeſchichte von Stäudlin und Tzſchirner, Band IV. Abth. II. Leipzig 1820.

52) Dies gegen Schenkel a. a. O. S. 35.

Kirchengeſchichte [53]) neben jener vulgairen Richtung auch eine theoſophiſch-asketiſche und als deren Product die Clementinen anerkennt. Nur darin weicht er von Neander ab, daß Neander beide Geſtaltungen als gleichzeitig, Gieſeler die vulgaire als die frühere, die theoſophiſch-asketiſche als die ſpätere anſetzt. Ebenſo haben ſich eine große Anzahl tüchtiger Gelehrten für Neanders Meinung erklärt, bald die Gleichzeitigkeit beider Richtungen, bald die ſpätere Entſtehung der theoſophiſch-asketiſchen behauptend [54]).

---

53) Band I. 3te Auflage, Bonn 1831. S. 112. und 148.

54) Hierher gehören Wilcke K.geſch., Leipz. 1828. S. 31. u. 34. (völlig unbrauchbar), ſodann Strauß in ſeinem Leben Jeſu (in der erſten Auflage Theil I. Tübingen 1835. S. 159—165. entſcheidet er ſich für die ſpätere Entſtehung der «ſpeculirenden», in der dritten S. 213 ff. läßt er die «einfache» und «ſpeculirende» Richtung gleichzeitig neben einander hergehn), Ritter (Handbuch der Kirchengeſchichte, Band I. 2te Auflage, Bonn 1836. S. 158.), Tholuck (Commentar zum Brief an die Hebräer, Hamburg 1836. S. 451.), Döllinger (Kirchengeſchichte, Band I. Regensburg und Landshut 1836. S. 27 ff.), Hilgers (kritiſche Darſtellung der Häreſien und der orthodoxen dogmatiſchen Hauptrichtungen, Band I. Abthlg. I. Bonn 1837. S. 105—123. und 163—183.), Detmer (de Nazaraeis et Ebionitis, Halis Saxonum 1837. p. 50 seqq.), Twesten in dem trefflichen Werk: Vorleſungen über die Dogmatik, Band I. 4te Auflage, Hamburg 1838. S. 100., Engelhardt, der mit unbefangener Wahrheitsliebe ſeine frühere Anſicht über den Ebionitismus und die Clementinen (vergl. Anm. 43. u. 45.) in ſeiner Dogmengeſchichte (Thl. I. Neuſtadt a. d. Aiſch 1839. S. 20—30.) änderte, und die Clementinen für ein Erzeugniß einer eigenthümlichen Geſtaltung des Ebionitismus, verſchieden von dem Nazaräismus wie dem vulgairen Ebionitismus erklärte; vergl. damit ſein Weihnachtsprogramm 1835. p. 3—8., Dorner (Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti, Stuttgard 1839. S. 38. 40. Vergl. damit ſeine Abhandlung über denſelben Gegenſtand in der Tübinger Zeitſchrift 1835. Heft IV. S. 86. Ueber Dorner ſpäterhin ein Mehreres.), Meier (Dogmengeſchichte, Gießen 1840. Wenn er gleich bei der Schilderung des Ebionitismus S. 23 ff. nur jene vulgaire Richtung vor Augen hat, ſo ſcheint er doch S. 91. die Richtung der Clementinen als eine eigenthümliche Form deſſelben zu betrachten, mit welcher er denn auch die Beſchreibung der Ebioniten durch Epiphanius zuſammenſtellt.), Hagenbach, (Dogmengeſchichte, 1840. Thl. I. S. 48. Hagenbach äußert ſich jedoch zweifelhaft: «In wie weit», heißt es a. a. O., «auch Cerinth an dieſe [judaiſirende] Richtung ſich anſchließt, oder vielmehr, wie die — noch zweifelhaften — ſpätern Ebioniten in den

Kaum waren zehn Jahre verfloſſen, ſeitdem das genannte Neander'ſche Werk einen Umſchwung in den Unterſuchungen über den Ebionitismus hervorgerufen hatte, als man theilweiſe noch einen Schritt weiter zu gehen anfing. War Neander der allgemein verbreiteten Anſicht, nach welcher nur die vulgairen Ebioniten anerkannt worden, entgegen getreten und hatte neben jener vulgairen der theoſophiſch-asketiſchen Geſtaltung zu ihrem Rechte verholfen, ſo fing man in der neueſten Zeit zum Theil an, nur die letztere als Ebionitismus anzuerkennen und die Exiſtenz der erſtern ganz zu läugnen.

Credner iſt der erſte, welcher in der neueſten Zeit [55]) dieſe Anſicht ausgeſprochen hat. In ſeiner Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten [56]) gibt er zwar anfänglich zu, daß wahrſcheinlich die Ebioniten ſelbſt wieder in mehrere Secten zerfielen (S. 231.), jedoch eine Secte ſei uns nur näher bekannt geworden, die Ebioniten des Epiphanius und der Clementinen, und wo er von da an der Ebioniten gedenkt, meint er nur dieſe theoſophiſch-asketiſche Geſtaltung derſelben. Noch beſtimmter ſpricht ſich dieſer Gelehrte in ſeinen Beiträgen zur Einleitung in die bibliſchen Schriften aus [57]). Die Judenchriſten zerfallen dem hier Entwickelten zufolge in Nazaräer und Ebioniten, die letztern ſind ihm aber nur die theoſophiſch-asketiſche Partei, die in der

---

Clementinen Gnoſtiſches mit Judaismus verbinden, muß genaueren Unterſuchungen vorbehalten bleiben»), Gfrörer, Kirchengeſchichte, Band I. Stuttgard 1840. S. 290—300., der im Ebionitismus «die buchſtäbliche» von der «geiſtigen» Richtung unterſcheidet (über ſeine frühere Anſicht vergl. Anm. 65.), Olshauſen (der früher anderer Anſicht geweſen war vergl. Anm. 43.) in ſeinem trefflichen Commentar über die Schriften des neuen Teſtaments, Band IV. Königsberg 1840., Einleitung zum Coloſſerbrief S. 316., Haſe (Kirchengeſchichte, 4te Auflage, Leipzig 1841. S. 80. Ueber Haſe's Anſicht nachher [Anm. 80.] ein Mehreres), Semiſch, in ſeiner Monographie über Juſtin den Märtyrer, Theil II. Breslau 1842. S. 242 ff., Alzog (Univerſalgeſchichte der chriſtlichen Kirche, Theil I. zweite Auflage, Mainz 1843. S. 116 ff.).

55) Ich ſage in der neueſten Zeit, denn daß früher ſchon Manche nur die gnoſtiſirenden Ebioniten anerkannten, haben wir vorhin geſehn.

56) In Winer's Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie, Band I. Heft II. Sulzbach 1827. S. 211—264. Heft III. Sulzbach 1829. S. 277—328.

57) Band I. Halle 1832. S. 268 ff.

Beſchreibung des Epiphanius und in den Clementinen vorliegt[58]). Mit dieſer eigenthümlichen Anſicht verband Credner noch die Behauptung, daß dieſe theoſophiſch-asketiſche Partei, die er allein für die eigentlichen Ebioniten hält, d. h. für Ebioniten in der engern Bedeutung, in welcher nicht auch die Nazaräer unter dieſem Namen begriffen werden, aus einer Verbindung der Eſſäer mit den urſprünglichen Judenchriſten hervorgegangen ſei, — eine Anſicht, die, wenn auch nicht zuerſt von Credner aufgeſtellt[59]), doch zuerſt von ihm genauer begründet worden iſt.

So nahmen durch Credner die Unterſuchungen über den Ebionitismus wiederum eine neue Wendung und Viele folgten dem von ihm eingeſchlagenen Wege. Wie aber die Annahme der eigenthümlichen Beſtimmtheit des gnoſtiſchen Ebionitismus durch den Uebertritt der Eſſäer zum Chriſtenthum in keinem nothwendigen Zuſammenhang ſteht mit ſeiner alleinigen Anerkennung der gnoſtiſirenden Ebionitenpartei als eigentlichen Ebioniten, ſo adoptirten Manche die letztere Meinung, ohne der erſtern beizutreten, und erkannten nur den gnoſtiſchen Ebionitis-

---

58) S. 387.: «Die beiden Extreme (der Judenchriſten) wurden auf der einen Seite gebildet von den Gnoſtikern unter den Judenchriſten, auf der andern Seite von den Eiferern für das moſaiſche Geſetz — den Nazaräern. Die hier genannten Gnoſtiker unter den Judenchriſten haben wir bereits als die eigentlichen Ebioniten kennen gelernt, hervorgegangen aus einer Vereinigung der jüdiſchen Secte der Eſſäer mit petriniſchen Chriſten». S. 275.: «Die Lehranſichten der Ebioniten liegen uns in einer von ihnen ausgegangenen Schrift, den ſ. g. Clementinen und außerdem noch in dem Bericht des Epiphanius vor». Wenn Credner aber an andern Stellen noch von einer andern Claſſe von Ebioniten ſpricht (wie z. B. S. 370.: «dies berechtigt uns, einen Unterſchied zwiſchen den Ebioniten, von welchen die Predigt des Petrus, und jenen, von welchen die Clementinen ausgegangen ſind, zu machen»), ſo verſteht er unter jener andern Claſſe gar nicht die eigentlichen Ebioniten, ſondern nur die uneigentlich ſo genannten, die Nazaräer, wie aus dem Folgenden hervorgeht. — Noch bemerke ich, daß dieſe Anſicht Credner's damit zuſammenhängt, daß er den Nazaräern unrichtig den Charakter der vulgairen Ebioniten beilegt (vergl. Cap. IV. §. 5.). — Zu vergleichen iſt noch Credner's Einleitung in das neue Teſtament, Band I. Halle 1836.

59) Wir haben oben geſehen, daß ſchon Döderlein eine Verbindung der Eſſäer mit den früheren Ebioniten behauptete und als Product derſelben die Clementinen anſah.

mus als den eigentlichen Ebionitismus an, ohne die Annahme, daß dieſe Ebioniten zum Chriſtenthum übergetretene Eſſäer geweſen, zu billigen [60]). Die Mehrzahl nahm jedoch mit der einen auch die andere Meinung an. Zunächſt iſt hier Schneckenburger zu erwähnen. Auf ſelbſtſtändige und ſcharfſinnige Weiſe ſucht er in der Abhandlung: «Ueber einen häufig überſehenen Punkt in der Lehre der Ebioniten von der Perſon Chriſti» [61]) nachzuweiſen, daß es nur Eine Claſſe derſelben — die gnoſtiſirende — gegeben habe, welche in der Beſchreibung des Epiphanius und in den Clementinen deutlich hervortrete, aber auch ſchon in den frühern Ebionitenbeſchreibungen zu erkennen ſei, daß mithin kein Grund vorhanden ſei, «die Ebioniten des Epiphanius für verſchieden von den alten zu erklären». Auch in Anſehung der Abſtammung dieſer Ebioniten von den Eſſäern erklärte er ſich in einer ſpätern kleinen Schrift [62]) mit Credner'n einverſtanden und machte außerdem noch auf mehrere den Clementinen verwandte Erſcheinungen aufmerkſam, das Evangelium der Aegyptier, die Teſtamente der zwölf Patriarchen, den Sabellianismus, und den zweiten, anerkannt untergeſchobenen, Brief des römiſchen Clemens. Sodann kommt hier Hoffmann in Betracht [63]). Mit Umſicht und Scharfſinn ſuchte dieſer Gelehrte zu beweiſen, daß die Unterſcheidung mehrerer Arten der Ebioniten eine unzuläſſige, vielmehr jene gnoſtiſirende

---

60) So von Rauſcher (Geſchichte der chriſtlichen Kirche, Bd. I. Sulzbach 1829. S. 230—232.), Royards (compendium hist. eccles., pars I. Trajecti ad Rhenum 1840. p. 51.) und Reuß (Geſchichte der heiligen Schriften des neuen Teſtaments, Halle 1842. S. 82.). Umgekehrt fand die erſtere Behauptung Credner's, daß der gnoſtiſirende Ebionitismus aus einem Uebertritt der Eſſäer zu den frühern Judenchriſten hervorgewachſen ſei, auch bei ſolchen Eingang, welche keineswegs mit ihm in der Anerkennung dieſer Art von Ebioniten als den alleinigen eigentlichen Ebioniten übereinſtimmten. So Döllinger, Hilgers, Detmer, Haſe (dieſer jedoch mehr zweifelhaft), Gfrörer (nach der in ſeiner Kirchengeſchichte vorgetragenen Anſicht), Alzog in den Anm. 54. angeführten Schriften.

61) In der Tübing. Zeitſchrift, Jahrg. 1830. Heft I. S. 114 ff.

62) Ueber das Evangelium der Aegyptier, Bern 1834.

63) Das Leben Jeſu von Strauß geprüft von Hoffmann, 1836. S. 202 — 16.

Art derſelben, wie ſie in den Clementinen und in der Beſchreibung des Epiphanius vorliege, die einzigen Ebioniten ſeien. Zugleich billigt er Credner's Anſicht, daß dies zum Chriſtenthum übergetretene Eſſäer geweſen ſeien. Derſelben Anſicht iſt Rothe [64]), Gfrörer [65]), Schwegler [66]).

Insbeſondere iſt hier aber Baur zu erwähnen, der die Clementinen in faſt allen ſeinen Schriften mit beſonderer Vorliebe in den Kreis der Unterſuchung gezogen hat [67]). Daß ſich

---

64) Die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung, Band I. Wittenberg 1837. S. 489—494. u. 535—551. Die Judenchriſten zerfallen ihm in Nazaräer und Ebioniten, als letztere gelten ihm nur die theoſophiſch-asketiſche Geſtaltung, oder die chriſtlichen Eſſäer, die wir am vollſtändigſten aus den Clementinen kennen lernen, S. 539 ff. Zugleich macht Rothe auf die Verwandtſchaft der apoſtol. Conſtitutionen, d. h. der allein urſprünglich zuſammengehörigen ſechs erſten Bücher mit den Clementinen aufmerkſam, indem er der Anſicht iſt, daß dieſe ebenfalls aus dem Ebionitismus hervorgegangen ſeien, wenn ſie gleich ihre gegenwärtige Geſtalt erſt durch mannigfache Veränderungen erhalten hätten, S. 541 ff.

65) Das Jahrhundert des Heils, Abtheil. I. Stuttgard 1838. S. 260.: «Die Ebioniten», heißt es hier, «haben ſich auch nicht geändert, ſie bekannten urſprünglich die myſtiſche Lehre». S. 261. nennt er die Ebioniten die eſſeniſchen Judenchriſten. In einem ſpätern Werk, ſeiner Kirchengeſchichte, nimmt Gfrörer jedoch zwei Geſtaltungen des Ebionitismus an (vergl. Anm. 54.), meint aber doch, daß die eſſäiſche die verbreitetſte war.

66) Der Montanismus und die chriſtliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1841. Ueber Schwegler ein Mehreres Anm. 74. Mit ihm erklärt ſich Zeller in ſeinen theologiſchen Jahrbüchern 1842. Heft II. S. 283 ff. einverſtanden.

67) Die verſchiedenen Schriften von Baur, in denen die Clementinen eine mehr oder minder wichtige Rolle ſpielen, ſind:

a) de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda, Oſterprogramm von 1831.

b) die Chriſtuspartei zu Corinth, Tüb. Zeitſchrift 1831. Heft IV. Vergl. S. 110. 114—136. und 174—206.

c) das manichäiſche Religionsſyſtem, Tübingen 1831. S. 342—44. 470—75. 488—86.

d) der hebräiſche Sabbath und die Nationalfeſte des moſaiſchen Cultus, Tüb. Zeitſchrift 1832. Heft III. S. 188 ff.

e) über Apollonius von Tyana, Tüb. Zeitſchrift 1832. Heft IV., auch als beſondere Schrift erſchienen, Tübingen 1832. S. 226—85.

die Anſicht dieſes Gelehrten über den Ebionitismus und die Clementinen während der zehn Jahre, in welchen die unten genannten Schriften erſchienen ſind, theilweiſe verändert hat, kann uns bei der Dunkelheit, welche auf dieſen geſchichtlichen Verhältniſſen ruht, ſicher nicht befremden, ja es muß dies als ein Zeichen eines offenen und empfänglichen Sinnes erſcheinen, der nicht, auf dem einmal Feſtgeſetzten beharrend, ſich gegen Alles abſchließt, was hiermit nicht übereinſtimmt.

Darin iſt ſich Baur in allen ſeinen Schriften conſtant geblieben, daß er nur jene gnoſtiſirende Art der Ebioniten, die in den Clementinen hervortritt, als die eigentlichen Ebioniten anerkennt. Zwar erklärt er ſich im Oſterprogramm de Ebionitarum etc. mit Neander darin einverſtanden, daß neben der Unterſcheidung der Judenchriſten in Nazaräer und Ebioniten noch eine Verſchiedenheit der letztern hergegangen, die gewöhnlichen und gnoſtiſirenden [68]). Indem er ſich jedoch die Aufgabe

f) die chriſtliche Gnoſis, Tübingen 1835. S. 300—405., vergl. auch S. 760 ff.

g) die ſ. g. Paſtoralbriefe des Apoſtels Paulus, Stuttgard und Tübingen 1835. beſonders S. 51. 89 f. 101 f.

h) über Zweck und Veranlaſſung des Römerbriefs, Tüb. Zeitſchrift 1836. Heft III. S. 118—35.

i) über den Urſprung des Epiſkopats in der chriſtlichen Kirche, Tüb. Zeitſchrift 1838. Heft III. S. 123—33. und 182 ff.

k) geſchichtliche Entwicklung der Lehre von der Verſöhnung, Tübingen 1838 (hierin nur beiläufig erwähnt).

l) in einer Recenſion der oben angeführten Schrift Schenkels, in den Berliner Jahrbüchern, Jahrg. 1839.

m) die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Gottes in ihrer geſchichtlichen Entwicklung, Band I. Tüb. 1841. S. 149—63.

68) p. 3 seqq. Neander ea, qua esse solet in hoc litterarum genere, solertia admonuit, Ebionitarum nomine appellatos non omnes ad unum idemque hominum genus referendos esse, fuisse inter eos haud paucos, qui philosophicas Gnosticorum de rebus divinis sententias, a quibus alienissimi fuisse putabantur Ebionitae, animo concepissent. So ſpricht er p. 18. von Verſchiedenheit der ebionitiſchen Vorſtellungen über die Perſon Chriſti: Alii enim spiritum illum in hominem Jesum jam primis nascendi initiis, alii tum demum, quum ab Johanne baptizaretur, descendisse existimabant. Prior illa sententia homiliis tribuenda est. Wiederholt macht Baur auf

ſetzt, das beiden Gemeinſame herauszuſtellen, verwiſcht er durch dieſe Operation ganz das Eigenthümliche des vulgairen Ebionitismus, und nur die andere gnoſtiſirende Form deſſelben kommt zu ihrem Recht; wie er auch in allen ſpätern Schriften unter Ebionitismus nur jene eine (die gnoſtiſirende) Form verſteht. — Zugleich ſuchte er auf eigenthümliche Weiſe die Anſicht Credner's, daß der Ebionitismus chriſtianiſirter Eſſäismus geweſen, zu begründen.

Hierin ſtimmt Baur mit Credner völlig überein, dagegen weicht er in folgenden zwei weſentlichen Punkten von ihm ab.

Bisher hatte man im Allgemeinen [69]) einen Unterſchied der Ebioniten von den älteſten Judenchriſten — den ſpäter ſ. g. Nazaräern feſtgehalten und die Erſtern als Ausartung der Letztern angeſehen, womit ſich auch Credner und Baur ſelbſt in dem genannten Programm einverſtanden erklärten. Allein in ſeinen ſpätern Schriften entſcheidet er ſich eben ſo beſtimmt für die entgegengeſetzte Anſicht, welche ihm früher kaum als möglich [70]) erſchienen war, daß ſchon das älteſte Judenchriſtenthum ein ebionitiſches geweſen ſei. «Daß auch die römiſchen Judenchriſten, wie die Judenchriſten der älteſten Kirche überhaupt, beinahe durchaus mehr oder minder ebionitiſche Grundſätze hatten, geht ſchon aus dem Bisherigen hervor»,

---

den eigenthümlichen Ebionitismus der Clementinen aufmerkſam. Cum vero homiliae nostrae multa habeant singularia, quae a communi Ebionitarum sentiendi ratione discernenda esse, rei natura docet etc.

69) Obgleich keineswegs allgemein, vergl. Cap. IV. §. 2.

70) Im angeführten Programm p. 7. ſagt Baur, nachdem er zuvor die Annahme der übernatürlichen Geburt und die Beſchränkung der Nothwendigkeit der Geſetzesbeobachtung auf die Judenchriſten als Lehren der Nazaräer zum Unterſchied von den Ebioniten angegeben hat: Equidem priores fuisse Nazaraeos adeo pro certo habeo, ut in dubio vocari id posse vix credam.... Quis enim persuadere sibi possit, jam in ipsis christianae rei incunabulis inter ipsos Christianos fuisse aliquos, qui Jesum quidem pro Christo haberent, divinitus autem eum natum fuisse negarent? Iudaei enim ex eo quidem hominum genere, quod ex ipsis nov. test. libris cognoscimus, aut omnino negabant, Jesum esse Christum, aut eum non sine singulari spiritus sancti auxilio natum esse credebant.

heißt es in seiner Abhandlung über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs (S. 128.), und auch das zugefügte «beinahe» wird in dem zwei Jahre später erschienenen Aufsatz über den Ursprung des Episkopats [71]) weggelassen und allen Judenchristen der ältesten Zeit ein mehr oder minder ebionitischer Charakter zugeschrieben. So ist die ursprüngliche Gestalt des Christenthums nach Baur Ebionitismus, und während die Ebioniten früher als Secte galten, erhebt er sie zu den ursprünglichen Christen [72]). Es gab eine Zeit des Ebionitismus, wie späterhin nach Ablauf derselben eine Secte der Ebioniten, «so wenig diese auch von den ursprünglichen Judenchristen wesentlich verschieden gewesen sein können» (über den Ursprung des Episkopats S. 123.). Erweitert Baur auf diese Weise den Begriff des Ebionitismus, so bleibt er sich doch darin gleich, daß er ihn gleichwohl auf die gnostisirende Form beschränkt. Auch das früheste Judenchristenthum war ein gnostisches, wenn gleich die spätere Secte der Ebioniten nach Ablauf der Zeit des Ebionitismus «das gnostische Element, welches sie vom Essäismus her in sich hatte, noch stärker hervortreten ließ». So sind die Clementinen einerseits zwar ein ebionitisches, anderseits aber ein kirchliches Product, und wir dürfen uns nicht wundern zu erfahren, daß sie unter den Urkunden, welche über den Charakter der römischen Kirche (die Clementinen sind nach Baur in Rom verfaßt) in den ersten Jahrhunderten Aufschluß geben, eine besonders wichtige Stelle einnehmen [73]), es darf uns nicht befremden, daß ihre Verwandschaft mit den «sogenannten, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom entstandenen Pastoralbriefen des Apostels Paulus» mannigfach geltend gemacht wird [74]).

---

71) S. 123. Vergl. auch S. 127., wo es heißt: «Obgleich wir auch die römischen Judenchristen, wie die Judenchristen überhaupt, **nur als Ebioniten** betrachten können».

72) Die Geschichte dieser Ansicht Cap. IV. §. 2.

73) Ueber Zweck und Veranlassung u. s. w. S. 119.

74) Nicht eine besondere Fraction des Judenchristenthums, sondern das Judenchristenthum überhaupt ist Ebionitismus, die erste Form des Christenthums ist mithin eine ebionitische, diese Behauptung fand auch bei solchen Ein-

Aber noch in einem andern Punkte veränderte Baur ſpäterhin ſeine Anſicht. Hatte er in ſeinem 1827 erſchienenen Programm über den Gnoſticismus [75]) mit keiner Sylbe der

gang, welche in der alleinigen Anerkennung der gnoſtiſirenden Ebioniten keineswegs mit Baur übereinſtimmten. So betrachtet auch Dorner, welcher im Ebionitismus zwei Richtungen ſcheidet (vergl. Anm. 54.), denſelben als die erſte Form des Chriſtenthums, daher er denn in derſelben Abhandlung (über die Entwicklungsgeſchichte u. ſ. w.) die Clementinen S. 86. ein kirchliches und S. 96. ein ebionitiſches Product nennt.

Keiner iſt hierin weiter gegangen als Schwegler in der oben (Anm. 66.) angeführten Schrift, womit auch ſeine Abhandlung über den Charakter der nachapoſtoliſchen Zeit in Zeller's Jahrbüchern 1843. Heft I. S. 176—94. zu vergleichen iſt. Wenn er gleich Baur's Anſicht darin vollkommen theilt, daß er nicht die beiden Geſtaltungen, «die gewöhnliche phariſäiſche» und die «ſpeculative eſſäiſch myſtiſche», ſondern nur die letztere als Ebionitismus gelten läßt (vergl. ſeine Schrift über den Mont. S. 98. S. 113 ff. und öfter, die genannte Abhandlung S. 179.), und deshalb insbeſondere die Ebioniten des Epiphanius und die Clementinen als Repräſentanten betrachtet, gleichwohl aber den Ebionitismus nicht als eine beſondere Fraction des Judenchriſtenthums, ſondern als das Judenchriſtenthum ſelbſt anſieht (S. 90.), und deshalb ſchon das älteſte Judenchriſtenthum als ein eſſäiſch fingirtes, d. h. als Ebionitismus beſchreibt (weshalb er denn auch eine Durchdringung des Eſſäismus und des gewöhnlichen Judenthums ſchon vor der Zeit Chriſti vorausſetzt S. 90., vergl. ſeine Abhandlung S. 179.), ſo geht er doch darin noch weiter als Baur, daß er die ganze Zeit bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts «weſentlich auf der Baſis des Ebionitismus ruhen» und die pauliniſche Auffaſſung faſt ganz und gar zurücktreten läßt und ebendeshalb Ebionitismus als Bezeichnung einer kirchenhiſtoriſchen Periode gebraucht. Vergl. ſeine Abhandlung S. 180. So ſind denn auch nach ihm die Clementinen ebenſowohl ein ebionitiſches (über den Mont. S. 118. und öfter) als ein kirchliches Product (über den Mont. S. 276 f. vergl. ſ. Abh. S. 185.). Auch Plank (das Princip des Ebionitismus, in Zeller's Jahrbüchern 1843. Heft I.) hält die Clementinen für ein Product des Ebionitismus, faßt dieſen aber eben ſo wie Schwegler als Bezeichnung einer kirchenhiſtoriſchen Periode. Vergl. Cap. IV. §. 2.

Wir haben früher geſehn (Anm. 11. 28. 48.), daß Montfaucon, Roſenmüller, Schmidt u. a. ebenfalls die Clementinen für ein kirchliches Product erklärt haben. So begegnen ſich in dieſer Behauptung ſolche, die von einer ganz verſchiedenen Auffaſſung der älteſten Verhältniſſe ausgehn!

75) Primae rationalismi et supernaturalismi historiae capita pars I. de Gnosticorum christianismo ideali, Tubingae 1827.

Clementinen gedacht und in der Abhandlung de Ebionitaru origine etc. erklärt: Epiphanii Ebionitae — — — rec ptis a maxima Gnosticorum parte opinionibus propior erant quam homiliarum autor, qui vaga Gnosticoru phantasmata aspernatus viva tantum veri proph tae institutione divinum numen revelari statuit, ſo ſpr er ſich ſchon in ſeiner «Chriſtuspartei» [76]) dahin aus, daß t Gegenſatz des jüdiſchen Gnoſticismus gegen den antijüdiſchen a die Grundidee der Schrift betrachtet werden könne, und erklä in ſeinem manichäiſchen Religionsſyſtem, daß die Clementinen den Gnoſticismus als ein eigenes, höchſt wichtiges Glied ei griffen [77]), in ſeiner «chriſtlichen Gnoſis» endlich ſuchte er d hier gelegentlich Ausgeſprochene beſtimmt darzuthun und zu z gen, daß die Clementinen als eine eigenthümliche Form d Gnoſticismus zu betrachten ſeien. Indem er nämlich denſelb (ſeiner eigenthümlichen Definition gemäß) in drei Hauptforme 1) in die das Chriſtenthum mit dem Judenthum und Heide thum näher zuſammenſtellende, 2) in die das Chriſtenthum v Judenthum und Heidenthum ſtreng trennende, 3) in die Ch ſtenthum und Judenthum identificirende und beide dem Heide thum entgegenſetzende theilt, betrachtet er den Verfaſſer der C mentinen und den Cerinth, beſonders aber den erſtern, als R Repräſentanten der letzten Form. Dabei nahm Baur aber k neswegs ſeine Anſicht vom ebioniſtiſchen Urſprung der Cleme tinen zurück. Vielleicht vereinigt er beide Anſichten ſo, daß das pſeudoclementiniſche Syſtem als weitere Entwicklung u Ausbildung der bei den Ebioniten (die ja nach ihm von A fang an ein gnoſtiſches Element in ſich hatten) gegebenen Le ren und Vorſtellungen, dieſe Ausbildung aber als Gnoſticism betrachtet. — Der Ebionitismus in dieſer Ausbildung iſt Gn ſticismus. —

Sehn wir auf die geſchichtliche Entwicklung dieſer A ſicht, ſo iſt zu bemerken, daß ſchon in den früheſten Beſchr bungen die Ebioniten zuweilen zu den Gnoſtikern gerechnet w

76) S. 188.

77) S. 483.

den ſind. Bei der großen Unbeſtimmtheit, welche früher über den Begriff des Gnoſticismus herrſchte [78]), darf uns dies nicht befremden, um ſo weniger, als bis in den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts die Verſchiedenheit der Ebioniten der frühern Väter von den Ebioniten des Epiphanius nicht zum Bewußtſein gekommen war, und deshalb in der Darſtellung ihrer Lehre beide Beſchreibungen verbunden wurden. Wie nahe mußte es da nicht liegen, zumal da Irenäus ihrer bei den Gnoſtikern Erwähnung thut, die Ebioniten, deren Lehrbegriff nach des Epiphanius Beſchreibung mit ſo vielen gnoſtiſchen Elementen verſetzt iſt, zu den Gnoſtikern zu rechnen [79])! Aber auch als ſpäterhin dieſe Verſchiedenheit erkannt wurde, als es gewöhnlich ward, dem Epiphanius alle Glaubwürdigkeit abzuſprechen, und nur die Ebionitenbeſchreibung der frühern Väter gelten zu laſſen, fehlte es nicht an ſolchen, welche bei der Beſchreibung der Ebioniten allein auf Epiphanius zurückgingen, und dieſen lag es wiederum nicht fern, dieſelben den Gnoſtikern einzureihen, während diejenigen, welche nur die vulgaire Art anerkannten, Ebionitismus und Gnoſticismus als totale Gegenſätze auffaſſen mußten. Als darauf durch Neander beide Arten, die vulgaire und gnoſtiſirende, zur Anerkennung kamen, konnte die letztere [80]) ebenſowohl, als — wenn man nach Credner's und Baur's Vorgang nur die gnoſtiſirende anerkannte — der Ebio-

---

78) Und noch zum Theil herrſcht. Was für ein Monſtrum muß aus dem Gnoſticismus werden, wenn man mit Neuchlin-Meldegg (Kirchengeſchichte I. S. 381.) auch die Montaniſten, Manichäer, Praxeas, Noetus, Sabellius, Beryllus, Paul von Samoſata in den Kreis derſelben hineinzieht! Wie verſchieden iſt nicht die Baur'ſche Auffaſſung (über welche Cap. IV.) von der gewöhnlichen!

79) Ueber diejenigen, welche die Ebioniten zu den Gnoſtikern gezählt haben, vergl. Burton «über die Häreſieen des apoſtol. Zeitalters, Oxford 1829.» Ich kenne dies Buch leider nur nach dem Auszuge von König, Berlin 1838. Vergl. dort S. 90 ff.

80) So faßt Haſe, der den Ebionitismus in den vulgairen und gnoſtiſirenden trennt, und als das Product des letztern die Clementinen anſieht (vergl. Anm. 54.), dieſe letzte Art als judaiſirenden Gnoſticismus auf.

nitismus überhaupt dem Gnoſticismus eingereiht werden. So hatte ſchon von Rauſcher [81]) von der Gnoſis des Ebion und Credner in ſeinen Beiträgen von der jüdiſchen Gnoſis der Clementinen geſprochen, der Erſte aber, welcher den in den Clementinen ausgebildet vorliegenden Ebionitismus als eine eigene Claſſe des Gnoſticismus auffaßte, war Baur [82]).

---

81) Vergl. Anm. 60.

82) Mit Baur erklärt ſich Kern (der Brief Jacobi unterſucht und erklärt, Tüb. 1838. S. 56.) einverſtanden.

Erstes Capitel.

Inhalt, äußere Anlage, innerer Organismus, Name, historische Glaubwürdigkeit der Clementinen. Ansehn derselben in der ältesten Kirche.

§. 1.

Bisherige Ausgaben der Clementinen. Beschaffenheit des Textes.

Die Clementinen sind zuerst von Cotelerius im ersten Theil seiner Sammlung der apostolischen Väter aus einem colbertinischen Codex der königl. Pariser Bibliothek herausgegeben worden: **SS. patrum qui temporibus apostolicis floruerunt opp. J. B. Cotelerius e mss. codd. eruit, Parisiis 1672.** Eine neue, verbesserte Ausgabe dieses Werks veranstaltete Clericus zuerst zu Antwerpen 1698, dann zu Amsterdam 1724; aus dieser letztern Ausgabe nahm Gallandi die Clementinen unverändert in den zweiten Theil seiner **bibliotheca patrum** auf [1]).

Die Handschrift, welche Cotelerius benutzte, war nicht blos defect — es fehlt ein Theil der neunzehnten und die ganze zwanzigste Homilie [2]) —, sondern auch in hohem Grade incorrect. So ist denn der Text der Clementinen ungeachtet der Correcturen eines Cotelerius, Davisius, Clericus höchst fehlerhaft. Dies, verbunden mit dem Umstande, daß sich die genannten Werke, in welchen die Clementinen abgedruckt sind, nur in den Händen Weniger befinden, macht eine neue correctere Ausgabe unserer Schrift zu einem mehrfach gefühlten Zeitbedürfniß.

Daß der Text auch mannigfach *interpolirt* sei, ist von vielen Seiten behauptet worden, namentlich hat man Wider-

1) Venetiis 1766.

2) Vergl. §. 2. Abschn. VII.

sprüche, deren sich nicht wenige in unserer Schrift finden, hä
durch die Annahme einer Interpolation erklären wollen.
cher ist man hierin jedoch zu weit gegangen [3]). Abgesehen
von, daß der Mangel an Bestimmtheit der dogmatischen Ue
zeugung, der in der eigenthümlichen Richtung des Verfa
tief begründet ist, nothwendig Widersprüche herbeiführen m
können wir von einem Schriftsteller, welcher bestimmt den Gr
satz einer materiellen Accommodation ausspricht, voraussc
daß er, wo sich Veranlassung hierzu darbot, auch selbst Gebr
von demselben gemacht haben wird. Es kommt noch hi
daß die Versuchung zur Interpolation um so weniger nahe
als es, wie wir dies später sehen werden, mehr als eine
Rechtgläubigkeit näher gebrachte Ueberarbeitung unserer Sc
gab. Damit will ich jedoch keineswegs in Abrede stellen,
nicht hin und wieder Interpolationen vorgenommen sind,
Gegentheil läßt sich dies in manchen Stellen bestimmt darth
nur das behaupte ich, daß man mit der Annahme einer
terpolation nicht gleich überall bei der Hand sein darf, wo
in einzelnen Stellen eine Abweichung von einer sonst un
Verfasser gewöhnlichen dogmatischen Ansicht kund gibt, soni
daß hier mit der größten Vorsicht zu verfahren ist.

---

§. 2.

Inhalt der Clementinen.

Den Hauptbestandtheil der Clementinen bilden zwanzi
Form eines Briefs von Clemens an Jacobus verfaßte Hc
lien [1]). Ihr Inhalt ist kurz folgender:

Erster Abschnitt. Clemens, von Durst nach Wa
heit getrieben, entschließt sich nach Judäa
reisen, kommt mit Petrus in Cäsarea-Stra

---

3) Wenn z. B. Cölln a. a. O. der Meinung ist, daß die S
h. XVI, 15 ff. von einem Arianer eingeschoben worden sei, und Ere
über Essäer und Ebioniten S. 306. die Stelle h. III, 6. für verfä
erklärt, so werden wir im Lehrbegriff an den betreffenden Stellen zei
daß beides mit Unrecht geschehen ist.

1) Ueber die übrigen Bestandtheile der Clementinen vergl. §. 3

nis zusammen und wird durch ihn von der Wahrheit der christlichen Religion überzeugt, h. I.

In der ersten Homilie meldet Clemens dem Jacobus, wie er von Kindheit an eine ernstere Lebensrichtung genommen habe, und häufig der Gedanke an den Tod und damit zugleich die Frage, was nach demselben sein werde, ob es ein ewiges Leben gebe, oder mit diesem Leben das Dasein ende, und andere ähnliche, ob die Welt von Ewigkeit her gewesen, oder einen Anfang genommen habe, in ihm aufgestiegen seien. «Von solchen Zweifeln gequält», fährt er fort, «wandte ich mich an die Schulen der Philosophen, aber vergebens suchte ich bei ihnen Aufschluß. Zu einer Zeit gewann die Behauptung, daß die Seele unsterblich sei, die Oberhand, zu einer andern aber die entgegengesetzte, und ich gelangte bald zu der Ueberzeugung, daß ich hier die Wahrheit vergebens suche, und seufzte aus der Tiefe der Seele nach Rettung aus diesem Zustande. Wollte ich mich dieser Gedanken gänzlich entschlagen und mich überreden, es sei in jedem Fall besser, mich nicht zu quälen, — ende das Dasein mit diesem Leben, so sei es besser, sich das Leben nicht zu verbittern, gebe es aber ein Leben nach dem Tode, so sei meine jetzige Traurigkeit ohne Grund, — dann drängte sich mir die Vorstellung auf, wie, wenn es ein ewiges Leben geben, und mich dort härtere Qualen erwarten sollten, wenn ich hier nicht fromm gelebt habe. Ich suchte mich dann zu überreden, daß dem nicht so sei. Aber wenn es doch so wäre, fiel mir ein; und wenn ich dann beschloß, ein frommes Leben zu führen, so ward ich inne, weder sicher zu wissen, was Gott wohlgefällig sei, noch Kraft genug zu haben, auf ungewisse Hoffnung hin die fleischlichen Begierden zu unterdrücken *). Da faßte ich den Entschluß nach Aegypten zu reisen, um bei Magiern und Nekromanten über die Unsterblichkeit der Seele Aufschluß zu erhalten, und konnte nur durch die dringenden Vorstellungen eines Freundes, daß dies etwas Sündhaftes sei und auf ewig den

*) Diese schöne Schilderung, selbst sicher dem Leben entnommen, ist mehrfach benutzt worden, den innern Zustand solcher suchenden Clementes, deren es in der damaligen Zeit gewiß sehr viele gab, zu beschreiben. So Tzschirner a. a. O. S. 506 ff., Neander u. a.

Frieden des Gewiſſens rauben werde, von der Ausführung abgehalten werden». Cap. 1—5.

«Während ich ſo von Zweifeln niedergedrückt war, erſcholl unter der Regierung des Kaiſers Tiberius der Ruf von Chriſto nach Rom, erſt als bloßes unbeſtimmtes Gerücht, dann immer beſtimmter und deutlicher, und endlich trat ein Mann mit der beſtimmten Verkündigung in Rom auf, der Sohn Gottes ſei in Judäa erſchienen und verheiße einem Jeden ewiges Leben, der den Willen des Vaters thue. Da beſchloß ich, ſelbſt nach Judäa zu reiſen, ordnete meine Angelegenheiten und reiſte ab». Cap. 5—8.

Allein durch ungünſtige Winde wird Clemens nach Alexandria verſchlagen. Hier kommt er mit Barnabas zuſammen, hört ſeiner Verkündigung des Evangeliums zu und wird genauer mit ihm bekannt. Barnabas bleibt mehrere Tage dort, muß aber eines Feſtes wegen nach Judäa zurück. Clemens, verhindert gleich mit ihm zu reiſen, begibt ſich ein paar Tage ſpäter auf den Weg und kommt in Cäſarea-Stratonis an, wo er durch Barnabas bei Petrus eingeführt und vom Letztern freundlich aufgenommen wird, Cap. 8—16. Er trägt dem Petrus ſeine Zweifel vor, wird ſodann von ihm in den Grundlehren der chriſtlichen Religion belehrt, von der Wahrheit derſelben überzeugt, und beſchließt beſtändig bei ihm zu bleiben. Noch erfährt er von Petrus, daß ihm am folgenden Tage eine Disputation mit dem Magier Simon bevorſtehe. Cap. 17—22.

Zweiter Abſchnitt. Aufenthalt des Petrus und Clemens in Cäſarea-Stratonis. Disputation des Erſteren mit Simon Magus. Simons Flucht nach Tyrus. h. II. und III.

Ganz früh am folgenden Tage fährt Petrus in ſeiner Unterredung mit Clemens fort. Wie ſchon am vorigen Tage, ſo iſt auch an dieſem hauptſächlich die wahre Prophetie der Gegenſtand des Geſprächs. Petrus zeigt, wie bei der Unfähigkeit des Menſchen zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, das einzige Mittel dazu in dem Anſchließen an den wahren Propheten gegeben ſei, und ſetzt dann den Begriff deſſelben und endlich kurz den Inhalt ſeiner Lehre aus einander. Als ſolchen bezeichnet er die Lehre von Einem Gott, der die Welt geſchaffen

und gerecht ſei, d. h. der einem Jeden nach dem, wie er gehandelt, vergelten werde, daher denn auch die Seele unſterblich ſein müſſe. Die Auseinanderſetzung über Gottes Gerechtigkeit bringt die Rede auf den Magier Simon, der dieſelbe läugnete. Clemens erkundigt ſich jetzt genauer nach ihm und erfährt von Aquila und Nicetas, die, zwei angenommene Kinder einer Syrophönizierin Juſta, eben derſelben, deren Tochter Chriſtus von einer ſchweren Krankheit geheilt hatte, mit Simon zuſammen erzogen und anfangs befreundet, ſpäterhin für die chriſtliche Religion gewonnen waren und jetzt zu den beſtändigen Begleitern des Petrus gehörten (h. II, 1—21.), Folgendes:

Simon ſei aus Gitthä in Samarien gebürtig, ſeine Eltern Antonius und Rachel geweſen. Zu Alexandrien habe er die Magie erlernt, ſich ſodann dem Täufer Johannes [2]) angeſchloſſen und ſei der bewährteſte von ſeinen dreißig Schülern geworden. Da Johannes während einer Abweſenheit Simons geſtorben ſei, habe ſich Doſitheus ſeiner Stelle bemächtigt, ſei jedoch aus derſelben durch die Liſt des Magiers verdrängt worden; dann habe Simon die Helena zur Gattin genommen, welche er, wie er ſich ſelbſt für eine Incarnation der höchſten Kraft gehalten wiſſen wollte, für die Allmutter, die Subſtanz und Weisheit ausgegeben. Da er obendrein viele Wunder verrichtet habe, ſich in Feuer gewälzt, ohne zu verbrennen, die verſchiedenſten Geſtalten angenommen u. ſ. w., ſo habe er bei ſehr Vielen Glauben gefunden, «ja wir ſelbſt hätten uns ſicher täuſchen laſſen», ſagt Aquila, «wenn wir nicht gewußt hätten, daß er mit Hülfe der Magie alles dies verrichtete. Noch waren wir mit ihm befreundet, als er aber endlich ſogar einen Mord beging, da ermahnten wir ihn anfangs, von ſeinem Lebenswandel abzuſtehen, als wir aber damit kein Gehör fanden, wandten wir uns von ihm ab». Petrus nimmt hiervon Veranlaſſung, über ſein Verhältniß zum Magier zu reden, und zeigt, wie nach dem Grundgeſetz des Univerſums, dem Geſetz der Syzygien [3]), zuerſt das Schlechtere dem Beſſern vorausgehe, und ſomit auch,

2) Dieſem Johannes iſt in den Clementinen ein ſchlechtes Loos gefallen. Vergl. Lehrbegriff §. 3. Anm. 9.

3) Vergl. Lehrbegriff §. 3.

bevor durch ihn die Völker vom Polytheismus befreit w
könnten, ein Apostel des Teufels habe auftreten müssen.
dann zeigt er den Unterschied von göttlichen und dämon
Wundern. h. II, 22—34.

Während dieses Gespräches tritt Zachäus herein und
det, daß die Disputation auf den folgenden Tag verschoben
den müsse, da Simon für heute behindert sei. Ueber
Aufschub traurig, wird Clemens von Petrus darauf hinç
sen, daß Alles unter der weisen Leitung Gottes stehe, also
das, was uns anfangs unangenehm scheine, am Ende d
unserm Besten diene, wir uns mithin auch bei den widr
Schicksalen der Traurigkeit nicht hingeben dürften. «S
Dich», fährt Petrus fort, «diesen Aufschub nicht betrüb
Clemens, vielleicht ist er von Gottes Vorsehung zu D
Heile angeordnet. Da ich nämlich in Erfahrung gebracht
worüber Simon disputiren will, so kann ich Dich vorhe
dem Gegenstande der Unterredung genauer bekannt mache
mit Du Dich nicht schwankend machen läßt, wenn Simo
Sieg davon tragen sollte.» Dann theilt er dem Clemen
was den Gegenstand der Disputation ausmachen werde
ertheilt ihm über das Verhältniß der Schrift (des alten
ments) zur Lehre des wahren Propheten genauere Belel
Er zeigt, wie in der Schrift Wahres und Unwahres ver
vorliege, und Simon sich an das Letztere halten werde.
35—53.

Beim Anbruch des folgenden Tages findet Clemen
die übrige Umgebung des Petrus diesen im Gebet beç
Dann wird das Gespräch vom gestrigen Tage weiter
setzt, bis Zachäus meldet, daß Alles zur Disputation ber
Durch ein Gebet, bei welchem Clemens nicht zugegen sei
da er die Taufe noch nicht empfangen hat, bereitet sich
vor und tritt dann heraus vor das versammelte Volk, i
sen Mitte der Magier steht. h. III, 1—29. Mit den
ten: «Friede sei mit Euch» begrüßt er die versammelte
«Wir bringen Euch Frieden», redet er dieselbe an, «al
sage Euch, erträglicher wird es Sodom und Gomorrha e
am Tage des Gerichts, als Euch, wenn Ihr uns nich
wenn Ihr nicht allein das, was Ihr durch Eure W

erkennen konntet, nicht erkannt habt, nicht allein, da Ihr von uns hörtet, nicht zu uns gekommen seid, sondern auch jetzt, da wir zu Euch gekommen, uns keinen Glauben schenkt.» Er zeigt sodann, wie Gott Alles geschaffen, und zwar des Menschen wegen, wie dies uns zur größten Liebe und Dankbarkeit auffordere, es mithin die größte Sünde sei, dies zu verkennen und außer diesem Einen Gott mehrere Götter zu verehren. h. III, 30—37. Als Petrus ausgeredet, nimmt der Magier das Wort. «Was suchst Du», ruft er dem Petrus zu, «die versammelte Menge durch Lügen zu täuschen, indem Du ihr den Glauben einreden willst, daß es nur Einen Gott gebe, da doch die heiligen Bücher der Juden eine Mehrzahl von Göttern lehren. Vor allen Anwesenden will ich Dir zeigen, daß diese eine Menge von Göttern annehmen, daß der Gott, welcher die Welt erschaffen, nach der Schrift ein schwaches, charakterloses Wesen ist, es also einen andern höhern geben muß, der in jeder Hinsicht vollkommen ist». h. III, 38.

Drei volle Tage dauert die Disputation. Simon wird in allen Behauptungen widerlegt und entflieht beim Anbruch des vierten Tages nach Tyrus in Phönizien. Nach einigen Tagen erhält Petrus hiervon Nachricht und faßt sogleich den Entschluß, ihm dahin zu folgen, seiner verderblichen Wirksamkeit entgegenzuarbeiten. Bevor er aber Cäsarea verläßt, setzt er den Zachäus zum Bischof der dortigen Gemeinde ein, der nach anfänglicher Weigerung diese Stelle übernimmt, ordnet die kirchlichen Verhältnisse und ertheilt Vielen die heilige Taufe. Noch einige Tage verspricht er, dort bleiben zu wollen, und schickt den Clemens, Aquila und Nicetas nach Tyrus vorauf, ihm von dem Treiben des Magiers schriftlich Nachricht zu geben. h. III, 39—73.

Dritter Abschnitt. Clemens mit Aquila und Nicetas nach Tyrus vorausgeschickt. Vorgänge daselbst. Flucht des Magiers von hier nach Sidon. Disputation des Clemens mit Apion. Ankunft des Petrus. h. IV. V. VI.

So begeben sich denn Clemens, Nicetas und Aquila von Cäsarea nach Tyrus und bleiben dem Befehl des Petrus gemäß bei Berenice, der Tochter derselben Justa, welche Nicetas und Aquila an Kindes Statt angenommen hatte. Von ihr er-

halten ſie die gewünſchte Auskunft über den Magier und erfahren, wie er durch die unglaublichſten Wunder die ganze Stadt in Erſtaunen ſetze und von der Menge für einen Gott gehalten werde. Diejenigen, welche ihn als einen Magier und Goëten darzuſtellen gewagt hätten, habe er bei Gelegenheit eines Gaſtmahls, zu dem er ſie eingeladen, mit mancherlei Krankheiten behaftet. «Deswegen», ſo ſchließt ſie ihre Rede, «rathe ich Euch, nichts gegen ihn bis zur Ankunft des Petrus zu unternehmen». Im Geſpräch über Simon vergeht der Abend. h. IV, 1—6.

Am folgenden Morgen erhalten ſie unerwartet die Nachricht, daß der Magier plötzlich von Tyrus nach Sidon hin abgereiſt ſei und von ſeinen Schülern nur den Alexandriniſchen Grammatiker Apion, den Aſtrologen Annubion und den Epikuräer Athenodorus zurückgelaſſen habe. Alles dieſes berichten ſie noch gleich denſelben Morgen brieflich an Petrus. Wie ſie darauf in den Straßen von Tyrus umhergehen, begegnet ihnen Apion mit Annubion und Athenodorus und mehreren Andern. Apion, noch von frühern Zeiten her mit Clemens bekannt, redet ihn an; das Geſpräch kommt auf religiöſe Gegenſtände. Um ganz ungeſtört zu ſein, wird beſchloſſen, ſich an einen ruhigen Ort zu begeben und das Anerbieten eines von den Freunden Apions, eines reichen Mannes, nach ſeinen Gärten zu gehen, angenommen. h. IV, 6—10. Nach einem Eingange über den Unterſchied der Gewohnheit und Wahrheit geht Clemens auf die verſchiedenen Geſtaltungen des Heidenthums ein und zeigt ihre Nichtigkeit und Verwerflichkeit, indem er vorzüglich geltend macht, daß der heidniſchen Religion alle Motive zu einem ſittlichen Leben fehlen, ſie vielmehr vielfach zur Unſittlichkeit reize und Veranlaſſung gebe. So vergeht die Zeit, und Apion muß ſeine Vertheidigung der allegoriſchen Deutung der heidniſchen Mythen auf den folgenden Tag verſchieben. h. IV, 11—25.

Als ſie am folgenden Tage wieder zuſammen kommen, fehlt Apion. Da Clemens hört, daß derſelbe krank ſei, ſchlägt er vor, zu ihm zu gehen, wird jedoch durch das Bitten aller Anweſenden beſtimmt, da zu bleiben und in ſeinem Vortrage fortzufahren. h. V, 1. Diesmal gibt er der Unterredung eine andere Wendung. Hatte er am vorigen Tage in abstracto

die Verwerflichkeit und Unsittlichkeit der heidnischen Religion darzustellen gesucht, so zeigt er dies jetzt an einem concreten, selbst erlebten Beispiel. «Als ich gestern fortging», beginnt er die Rede, «da war ich, ich will es gestehen, sehr besorgt wegen der bevorstehenden Disputation mit Apion und konnte lange nicht einschlafen. Während ich so schlaflos in meinem Bette lag, tauchte folgende Geschichte in meinem Gedächtniß wieder auf. Von Jugend auf war mein Streben auf Erkenntniß der Wahrheit gerichtet, und da ich keine Befriedigung fand, so unterlag endlich auch mein Körper der geistigen Sorge, und ich verfiel in eine Krankheit. Grade um diese Zeit kam Apion, mein väterlicher Freund, zu mir nach Rom. Auf seine Frage, was mir fehle, schützte ich eine leidenschaftliche Liebe für ein Mädchen vor, da ich den wahren Grund der Krankheit dem Manne, welcher das Judenthum auf's heftigste haßte, nicht entdecken mochte. Sein Anerbieten, mir durch magische Mittel ihren Besitz zu verschaffen, wies ich entschieden zurück, nahm dagegen seinen Vorschlag an, sie in einem Briefe zu überreden, sich mir hinzugeben. Noch in derselben Nacht verfaßte er eine Schrift «das Lob der Unzucht» und übergab sie mir zur Besorgung an das Mädchen». h. V, 2—9. — Nach diesen Worten theilt Clemens den Anwesenden den Brief mit, dessen Inhalt die Aufforderung ausmachte, sich ohne Bedenken den geschlechtlichen Freuden hinzugeben, die Ehe sei Erfindung der Menschen, woran sich weder die Weisen, noch weniger die Götter gebunden hätten. Das Beispiel der Götter fordere uns auf, ein Gleiches zu thun, ja es sei gottlos, es nicht zu wollen, da doch die Götter es gethan und da der älteste aller Götter, Eros, darauf dringe. h. V, 10—19. «Diesen Brief», fährt Clemens fort, «konnte ich natürlich nicht abschicken, da ja meine Leidenschaft nur ein Vorgeben war. Gleichwohl stellte ich mich, als wollte ich ihn dem Mädchen zuschicken, erdichtete selbst eine Antwort im Namen des Mädchens und theilte dieselbe am Tage darauf dem Apion mit». — Auch diesen Brief liest Clemens vor. Mit Abscheu war darin jene Aufforderung zurückgewiesen, jene vermeintlichen Götter, hieß es im Brief, seien Magier und Tyrannen gewesen, zu solcher Schandthat könne sie unmöglich durch jene lügenhaften Gerüchte verleitet werden, da sie von einem Juden gelernt

habe, was Gott wohlgefällig und angenehm sei. — «Als Apion diesen Brief gelesen», berichtet Clemens weiter, «rief er aus Hasse ich wohl ohne Grund die Juden? Nun, da ein Jude sie in seine Hände bekommen und für seine Religion gewonnen hat, ist es unmöglich, sie zur Unzucht zu verleiten, denn jene welche meinen, daß Gott Alles wisse, beobachten die größte Keuschheit, als ob sie nicht verborgen bleiben könnten. Hierauf theilte ich dem Apion die Wahrheit mit, worauf er sogleich Rom verließ und mich erst gestern zum ersten Mal wieder gesehen hat. Aber das bitte ich Euch, zu bedenken, ob nicht jene Göttermythen nothwendig eine Aufforderung zur Unsittlichkeit enthalten». h. V, 10—29.

Darauf gehen alle nach Apions Hause und setzen das Gespräch über das Heidenthum fort. Apion verspricht am folgenden Tage seine Ansichten entwickeln zu wollen. h. V, 30.

Als Clemens sich am folgenden Tage wieder an den vorher bezeichneten Ort begibt, findet er schon alle versammelt und Apion in der Mitte von Annubion und Athenodorus. «Ehe Du, mein Sohn Clemens, hier warest», beginnt Apion die Disputation, «haben Annubion und Athenodorus mir Deine gestrige Erzählung von dem, was in Rom zwischen uns vorgegangen, mitgetheilt. Aber Du hättest wissen sollen, daß Alles was ich von den Schandthaten der Götter schrieb, nicht wirklich meine Ueberzeugung war, alle jene Mythen haben nach meiner Ansicht vielmehr einen nur durch allegorische Deutung erkennbaren Sinn». Darauf trägt Apion diese allegorische Deutung vor. Die ältesten Weisen hätten die mit vieler Anstrengung und Mühe gefundene Wahrheit nicht Allen und Jedem, sondern nur denen mittheilen wollen, welche selbst von Durst nach Wahrheit getrieben würden. Deshalb hätten sie dieselbe in Form von Mythen niedergelegt, deren wahrer Sinn nur durch allegorische Deutung aufgeschlossen werde. Diese trägt er sodann im Einzelnen vor. h. VI, 1—10. Während dessen erscheint Clemens unaufmerksam. Als Apion dies bemerkt und seinen Unwillen darüber äußert, indem er ausruft: «wozu rede ich weiter, wenn Du nicht folgst?» entgegnet Clemens, er möge nicht glauben, daß er das, was er sage, nicht verstehe, da er dies nicht jetzt zum ersten

Mal höre, und führt zum Beweiſe hierfür die allegoriſche Deutung weiter fort. h. VI, 11—16.

Aber auch das Verwerfliche dieſer Anſicht weiſet Clemens nach. Berichten jene Göttererzählungen — das iſt der Gedanke, den er durchzuführen verſucht — nicht wirklich Geſchehenes, ſind ſie nur Einkleidung einer tiefern, nur durch allegoriſche Deutung erkennbaren Wahrheit, dann haben ſich jene ſogenannten Weiſen, welche dieſe Mythen erſonnen, ſchwer verſündigt, da ſie das Heilige in Unheiliges hüllten und die Menſchen zur Sünde verlockten; unmöglich können ſie daher von Weiſen herrühren. Vielmehr ſind die Dämonen die Urheber des Götzendienſtes und die vermeintlichen Götter ſchlechte Menſchen und Magier geweſen[4]), deren Gräber zum Theil noch gezeigt werden. h. VI, 17—25.

Während Clemens noch ſo redet, kommt Petrus aus Cäſarea an. Apion mit Annubion und Athenodorus entfernen ſich, alle Andere gehen ihm entgegen und berichten ihm das Vorgefallene. Mit Allem, was Clemens geſprochen und gethan, bezeugt Petrus ſeine vollkommenſte Zufriedenheit. h. VI, 26.

Vierter Abſchnitt. Nach einem Aufenthalt von einigen Tagen verläßt Petrus mit ſeinen Begleitern Tyrus und folgt dem Magier nach Sidon, Berytus, Byblus, Tripolis. Hier verweilen ſie drei Monate und begeben ſich ſodann auf die Reiſe nach Antiochien, wohin der Magier entflohen iſt. h. VII. — h. XII, 3.

Nur kurze Zeit kann Petrus in Tyrus bleiben, er muß dem Magier nach Sidon hin folgen, zumal da die Einwohner dieſer Stadt zu ihm ſchicken und ihn bitten laſſen, zu ihnen zu kommen. Die wenigen Tage ſeines Aufenthalts in Tyrus benutzt er, das Volk in den Hauptlehren der chriſtlichen Religion zu unterweiſen; Viele werden für das Chriſtenthum gewonnen und laſſen ſich taufen. Dann ordnet er die kirchlichen Verhältniſſe, ſetzt einen ſeiner Begleiter zum Biſchof ein und eilt nach Sidon. h. VII, 1—5. — Kaum aber hat Simon Magus von ſeiner Ankunft Kunde erhalten, als er von Sidon nach Berytus eilt. So kann Petrus auch hier nur wenige Tage

4) Vergl. Lehrbegriff §. 1.

verweilen und folgt, nachdem er in wenigen Tagen Viele für seine Lehre gewonnen und die kirchlichen Verhältnisse geordnet hat, dem Magier nach Berytus. h. VII, 5—8. Als er hier ankommt, ist grade ein Erdbeben; diesen Umstand benutzt der Magier, das Volk gegen Petrus aufzuwiegeln. «Flieht diesen Menschen», ruft er den Einwohnern zu, «er ist ein Magier, glaubt mir, das Erdbeben rührt von ihm her, er hat Euch die Krankheiten zugeschickt, von denen Ihr heimgesucht werdet». Petrus geht hierauf ein: «Ja, ich kann dies alles», erwiedert er, «und wenn Ihr mir nicht gehorcht, will ich Eure ganze Stadt zerstören». Dann befiehlt er dem erschrockenen Volk, den Simon wie seine Anhänger gänzlich zu meiden, worauf die Einwohner ihn augenblicklich aus der Stadt heraustreiben. Nachdem dies geschehen, hebt Petrus folgendermaßen an:

«Wenn es in meiner Macht stände, Erdbeben zu erregen und zu thun, was ich wollte, dann hätte ich nicht den Simon aus der Stadt vertrieben, sondern ihn zu meinem Freunde gemacht, damit er nicht auch fernerhin durch seine Verläumdungen gegen mich Vielen an ihrem wahren Heile hinderlich wäre. Er selbst ist, wenn Ihr mir glauben wollt, ein Magier, er ist der Verläumder, ein Diener der Bosheit, er ist es, der Euch die Krankheiten zugeschickt hat. Ich bin der Knecht des Gottes, der die Welt erschaffen, ein Schüler des wahren Propheten und verkündige als solcher Wahrheit, ja ich kann Euch auch von den Krankheiten befreien, die er Euch zugeschickt hat, wenn Ihr Euch zur wahren Religion bekehrt». Auf diese Rede hin fallen Alle vor ihm nieder und werden durch sein Gebet geheilt. Nur wenige Tage kann er dort bleiben; Viele werden fürs Christenthum gewonnen und getauft. Dann ordnet er die kirchlichen Verhältnisse und eilt nach Byblus, da er hier aber den Magier nicht mehr trifft, folgt er ihm auf der Stelle nach Tripolis hin. h. VII, 9—12.

Eine große Menge Menschen aus Tyrus, Sidon, Berytus und Byblus waren dem Petrus hieher gefolgt, alle werden von den Einwohnern bereitwillig aufgenommen, Petrus selbst bleibt mit seinen genauern Freunden im Hause des Maroon. Auch von hier entflieht der Magier sogleich nach Syrien hin. —

Am folgenden Tage will Petrus anfangs noch nicht öffentlich auftreten; da ihm jedoch gemeldet wird, daß das Volk mit großer Ungeduld den Zeitpunkt seines Auftretens erwarte, entschließt er sich dazu. Um dem verderblichen Einflusse des Magiers entgegenzuwirken, zeigt er zuerst, daß der Weltschöpfer der höchste Gott und keineswegs ein so schwaches und allen Affecten unterliegendes Wesen sei, wie Simon ihn dargestellt habe; sodann nimmt er, da Viele mit dämonischen Krankheiten behaftet waren, hiervon Veranlassung, die Lehre über die Dämonen genauer zu entwickeln. «Wollt Ihr», so schließt er seine Rede, «ein Tempel des heiligen Geistes werden, dann bemüht Euch vor Allem, jenen unsaubern Geist aus Euch auszutreiben. Nur durch die Taufe und durch nach derselben verrichtete gute Werke ist dies möglich. Deshalb laßt ab vom Glauben an die Götzen, laßt ab von ihren unreinen Mahlen, begeht keinen Mord, keinen Ehebruch, keinen Diebstahl, hasset die nicht, welche es nicht verdienen, thut überhaupt nichts Böses. Sonst werdet Ihr in diesem Leben von den Dämonen und schweren Krankheiten geplagt, in jenem aber ewige Strafen zu erleiden haben. Was ich Euch heute gesagt, mag genügen. Wer von Euch seine Gesundheit wieder erlangen will, mag hier bleiben, Ihr Uebrigen mögt in Frieden nach Hause gehen». Alle bleiben dort, die einen, um ihre Gesundheit wiederzuerhalten, die andern, um die Heilung mit anzusehen. Petrus heilt alle Kranken und entläßt die Menge mit dem Befehl, sich am folgenden Tage zeitig wieder einzufinden. h. VIII, 1—24.

Am folgenden Tage fährt Petrus in seinen Lehrvorträgen an das Volk fort, beginnt mit der Erzählung der Sündfluth und setzt dann die Entstehung des Polytheismus auseinander. Der Aufforderung, sich zur Verehrung Eines Gottes zu wenden, gibt er dadurch größern Nachdruck, daß er zeigt, wie sie sonst in diesem Leben beständig von den Dämonen zu leiden hätten. Auf diese Weise kommt er wieder auf die Dämonen und fährt in seiner gestrigen Belehrung über dieselben fort. h. IX, 1—23.

Drei volle Monate verweilt Petrus in Tripolis, täglich in seinen Belehrungen fortfahrend und Viele für seine Lehre gewinnend. h. X, 1—26. h. XI, 1—34.; gegen das Ende dieser Zeit erfolgt die Taufe des Clemens. Nach einer ein-

dringlichen Warnung vor Irrlehrern schickt er einige seiner Anhänger nach Antiochien in Syrien voraus, ihn dort zu erwarten, setzt den Maroon zum Bischof ein, erwählt Presbyteren und Diakonen und begibt sich sodann auf die Reise nach Antiochien. h. XI, 35. 36. Am ersten Tage gelangen sie nach Orthosia. Hier schickt Petrus Aquila und Nicetas mit einem Theil seiner Anhänger nach Laodicea, mit dem Versprechen, zwei oder drei Tage nach ihrer Ankunft ebenfalls dort eintreffen zu wollen. Dann begibt er sich auf die Reise nach Antarados. h. XII, 1—3.

Fünfter Abschnitt. Clemens theilt dem Petrus seine frühern Schicksale mit, wie er Vater, Mutter und Brüder verloren habe. Unerwartetes Wiederfinden seiner Mutter. Ankunft in Laodicea. Wiederfinden seiner Brüder und seines Vaters. h. XII, 4. — XIV, 10.

Eine zufällige Aeußerung des Clemens zu Petrus, dem er seine Freude darüber an den Tag legt, daß er nicht mit vorausgeschickt sei, sondern bei ihm bleiben könne, «Du vertrittst mir die Stelle meines Vaters, meiner Mutter und meiner Brüder», führt das Gespräch auf seine Familienverhältnisse. Von Petrus aufgefordert, berichtet Clemens Folgendes:

«Meine Eltern, Faustus und Matthidia, der kaiserlichen Familie verwandt, hatten außer mir noch zwei ältere Söhne, Faustinus und Faustinianus. Gleich nach meiner Geburt mußte meine Mutter, wie mir mein Vater späterhin mittheilte, Rom mit meinen beiden ältern Brüdern auf zehn Jahre verlassen und nach Athen gehen. Als aber mein Vater in langer Zeit gar nichts von ihnen vernahm und endlich in Erfahrung brachte, daß sie gar nicht in Athen angekommen waren, entschloß er sich, sich selbst auf Reisen zu begeben, um sie aufzusuchen. Seit dieser Zeit — ich war damals zwölf Jahre alt — habe ich nie etwas wieder weder von meinem Vater, noch meiner Mutter und meinen Brüdern gehört, höchstwahrscheinlich sind sie alle längst gestorben, da bereits zwanzig Jahre seit der Abreise meines Vaters vergangen sind». Petrus nimmt innigen Antheil an seinem Schicksal und kann sich der Thränen nicht enthalten. h. XII, 4—11. —

Auf die Bitten einiger Begleiter entschließt sich Petrus,

am folgenden Tage eine Ausflucht nach der Insel Arabus zu machen. Während die Uebrigen, sich entfernen, um die Merkwürdigkeiten der Insel in Augenschein zu nehmen, bleibt Petrus zurück und betrachtet eine alte Frau aufmerksam, die am Wege sitzt und bettelt. Als er sich mit ihr in ein Gespräch einläßt und nach ihren frühern Schicksalen erkundigt, erfährt er, daß sie früher in glänzenden Verhältnissen gelebt, ihr Mann dem kaiserlichen Hause verwandt gewesen und sie drei Söhne gehabt. Da aber der Bruder ihres Mannes in unreiner Leidenschaft für sie entbrannt sei, so habe sie, um seinen Nachstellungen zu entgehen, sich entschlossen ihre Heimath auf längere Zeit zu verlassen, und zu dem Ende ein Traumgesicht vorgegeben. So habe sie mit ihren beiden ältesten Söhnen Rom verlassen, um nach Athen zu gehen, sei aber durch ungünstige Winde verschlagen worden und habe endlich Schiffbruch gelitten, in welchem sie allein gerettet und nach dieser Insel hin verschlagen sei. Von einer Frau, deren Mann auf einer Seereise ertrunken sei, freundlich aufgenommen, habe sie lange Zeit bei ihr gelebt, jetzt sei jene aber erkrankt, und auch sie selbst an beiden Händen gelähmt und unfähig zu arbeiten, daher in die traurige Nothwendigkeit versetzt, durch Betteln ihr Leben zu fristen. h. XII, 12—18. So ergibt sich denn, daß sie die todtgeglaubte Mutter des Clemens, Matthidia, ist, und es erfolgt die erste Scene des Wiedererkennens. Auf die Bitte der Matthidia gibt Petrus ihrer Freundin, wie ihr selbst, die Gesundheit wieder. Noch an demselben Tage segeln Petrus, Clemens, Matthidia mit den übrigen Begleitern nach Antaradus zurück. Die Bitte der Mutter, auch ihrer Freundin die Gesundheit wiederzuschenken, gibt dem Petrus Veranlassung, den Unterschied des Wohlwollens und der allgemeinen Menschenliebe auseinanderzusetzen, und daran weitere Belehrungen zu knüpfen. h. XII, 19—33.

Von Antaradus geht die Reise weiter über Balanäa, Paltus, Gabala nach Laodicea, wo sie mit Nicetas und Aquila wieder zusammentreffen. Beide sind, wie sich jetzt offenbart, die vermeintlich bei jenem Schiffbruch ertrunkenen Brüder des Clemens, Faustinus und Faustinianus. Sie waren in der Nacht, in welcher das Schiff scheiterte, von Seeräubern gefangen genommen und als Sclaven an eine Frau, Namens Justa ver-

kauft, von ihr aber an Kindes Statt angenommen worden. Jetzt ist der sehnlichste Wunsch der Mutter, sogleich getauft zu werden. Allein eine Vorbereitung durch Fasten erklärt Petrus für nothwendig und schreibt ihr deshalb einen Tag hierzu vor, und alle Bitten, wie die Versicherung der Mutter, die beiden vorigen Tage nichts als Wasser genossen zu haben, können ihn nicht bestimmen, hiervon abzugehen, da nur das Fasten eine rechte Vorbereitung auf die Taufe sei, welches wegen derselben übernommen werde. h. XIII, 1—12. Den noch übrigen Theil des Tages verwendet Petrus, über die Tugend der Keuschheit zu reden. h. XIII, 13—21.

Ganz früh am folgenden Tage findet die Taufe der Matthidia im Meere Statt. Während die drei Söhne ihre Mutter nach Hause begleiten, hält sich Petrus noch länger auf, da ein alter Mann, der von fern die ganze Taufhandlung mit angesehen hatte, zu ihm herantritt. Mitleiden, sagt er zu Petrus, habe ihn ergriffen, als er sie nach der Taufe habe beten sehen, da es weder einen Gott, noch eine Vorsehung gebe, sondern Alles einer eisernen Nothwendigkeit unterliege. Petrus läßt sich in ein Gespräch mit ihm ein und erkennt, daß es der Vater des Clemens, Faustus, ist. So erfolgt die dritte Scene des Wiedersehens. h. XIV, 1—10.

Sechster Abschnitt. Disputation mit dem Vater. Seine Bekehrung zu verhindern eilt Simon Magus von Antiochia nach Laodicea. Disputation zwischen dem Magier und Petrus; mitten in derselben endet die Handschrift der Homilien. h. XIV, 11—h. XIX, 14.

Nach der ersten Freude des Wiedersehens kommt das Gespräch auf die Behauptungen des Faustus, daß Alles nach einem unabänderlichen Fatum geschehe, zurück. Da aber weder Faustus noch Petrus in den mathematischen und astrologischen Kenntnissen bewandert sind, so erbietet sich Clemens mit dem Astrologen Annubion im Beisein seines Vaters disputiren zu wollen, sobald sie nach Antiochia, wo er sich mit Simon Magus aufhalte, gekommen wären. h. XIV, 11. 12. Der folgende Tag vergeht in Unterredungen über religiöse Gegenstände; wenn Petrus gleich das Thema über den Fatalismus nicht

gradezu wieder aufnimmt, ſo bemüht er ſich doch, den Fauſtus durch Hinweiſung auf ſein eigenes wunderbares Schickſal zum Glauben an eine Vorſehung zu führen. Fauſtus zeigt ſich empfänglich für die Wahrheit, und, obwohl er noch nicht von ſeinen frühern Anſichten zurückgebracht wird, laſſen die Reden des Petrus doch einen tiefen Eindruck in ſeinem Gemüth zurück. So vergeht der ganze Tag, und Petrus muß ſich eine genauere Auseinanderſetzung der chriſtlichen Lehren für den folgenden Tag vorbehalten. h. XV, 1—11.

Schon iſt Petrus am folgenden Tage im Begriff, vor dem verſammelten Volk in Gegenwart des Fauſtus die Lehren der wahren Religion zuſammenhängend zu entwickeln, als er ganz unerwartet die Nachricht erhält, daß Simon von Antiochia mit Athenodorus und einigen Andern angekommen ſei. Mittlerweile tritt ſchon Simon ſelbſt in die Verſammlung herein. «Ich habe erfahren», redet er den Petrus an, «daß Du geſtern dem Fauſtus zu zeigen verſprochen haſt, daß nur Ein Gott ſei. Vor Allem bin ich über Deine Klugheit erſtaunt, daß Du zu hoffen wagſt, dieſen weiſen Mann für Deine Anſichten zu gewinnen. Aber was Du willſt, ſollſt Du nicht erreichen, ich bin hier und will Deine lügenhaften Reden aufdecken. Wäre ich entfernt geweſen, ſo möchte es Dir vielleicht doch gelungen ſein, den weiſen Mann zu täuſchen und für Deine Anſichten zu gewinnen, da er die heiligen Bücher der Juden nicht kennt». So beginnt denn die Disputation, welche drei Tage hindurch währt. Von einer Behauptung wird Simon zur andern zurückgedrängt, dreimal gibt er fremde Anſichten für die ſeinigen aus [5]), immer wird er ſogleich widerlegt, ſeine wahre Ueberzeugung wird endlich von Petrus aufgedeckt (h. XVIII, 12.), und auch dieſe in ihrer Nichtigkeit gezeigt. h. XVI—XVIII, 20. Da ruft Simon aus: «Ferne ſei es von mir und meinen Freunden, Deine Worte länger anzuhören; ich hätte von Anfang an von der Disputation abſtehen ſollen, da ich das Wort von Dir vernahm, daß Niemand Dich überreden könne, etwas, was gegen den Weltſchöpfer geſagt ſei, zu glauben, weder Engel, noch Pro-

5) Vergl. §. 6.

pheten, noch die Schrift», — und ist im Begriff sich zu ent
nen, bleibt aber, von Petrus zurückgerufen, da. «Du wun
bestürzt», redet er den Magier an, «als Du dies hörtest, s
nimm jetzt noch etwas Größeres. Wenn auch wirklich der G
welcher die Welt geschaffen, ein schlechtes, ja ein unvergleich
schlechtes Wesen ist, so würde ich dennoch nicht aufhören,
allein zu verehren und seinen Willen zu thun, denn wer
nicht liebt, welchem er sein Dasein verdankt, kann Niemand
ben. Ja wenn es einen höhern Gott geben sollte als
Weltschöpfer, so muß dieser mich lieben, weil ich dankbar
gegen den Gott, von dem ich mein Leben habe, Dich aber,
Du Deinen Urheber verläßt, kann er unmöglich lieben, da
Deine Treulosigkeit kennt. Du bist ein Diener der Bosh
ohne es selbst zu wissen». —

So ist der Magier ganz überwunden. — Aber noch
er ein Mittel versuchen, will auch seinerseits den Petrus in
Enge führen. Deswegen bricht er ab und richtet an ihn
Frage, woher das Böse seine Entstehung habe. Doch diese
tersuchung muß auf den folgenden Tag verschoben werden.
XVIII, 21—23. Den folgenden Tag tritt Simon gleich mit
Frage hervor, ob es ein selbstständiges böses Princip gebe, w
Petrus unbedenklich zugibt und durch einen Ausspruch Chr
belegt. Auf seine weitern Fragen, ob dasselbe erschaffen
und von wem und wozu, weigert Petrus sich Anfangs einzu
hen, weil darüber in der Schrift nichts enthalten sei. Als
mon ihm dies jedoch als ein Zugeständniß seiner schlechten Sa
auslegt, läßt er sich auf diese Fragen ein und sucht zu zeig
daß, wie man sich immer die Entstehung des Teufels de
auf Gott keinenfalls die Schuld fallen könne. Den Bew
daß der Teufel überhaupt geschaffen und zwar von Gott
schaffen sei, verspricht Petrus nachher zu geben und zuerst
zu zeigen, daß, wenn er dem Weltschöpfer sein Dasein verda
dieser doch von aller Schuld frei sei. Mitten in dieser Un
suchung endet die Handschrift der Homilien.

Siebenter Abschnitt. Was Inhalt des fehlend Theiles der Homilien gewesen sein muß.

Was den Inhalt der letzten Hälfte der neunzehnten

der ganzen zwanzigsten Homilie [6]) ausgemacht haben wird, läßt sich nach dem Voraufgegangenen mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Zunächst wird Petrus in der neunzehnten Homilie noch das entwickelt haben, was er h. XIX, 12. nachher zu zeigen verspricht, daß der Teufel weder unerschaffen, noch von einer andern Macht als von Gott geschaffen sei. Daß dies die letzte Disputation mit Simon Magus gewesen sein muß und nicht auch in dem verlornen Theile noch eine solche Statt gefunden hat, läßt sich sowohl daraus, daß Simon — wie wir gesehen — schon am Ende der achtzehnten Homilie völlig besiegt erscheint und nur in der neunzehnten noch eine Frage aufwirft, um den Petrus in die Enge zu treiben, als auch aus dem Umstand, daß ohnehin Vieles in der zwanzigsten Homilie erwähnt worden sein muß, mit ziemlicher Sicherheit vermuthen. — Sodann wird in dem fehlenden Theil der Homilien Petrus mit seinen Begleitern nach Antiochien gereiset sein und auch dort die Einwohner zum Christenthum bekehrt haben. Denn einmal wird im Schluß der elften Homilie (c. 36.) berichtet, daß Petrus einige seiner Anhänger dorthin voraufgeschickt habe, mit dem Auftrage ihn dort zu erwarten, sodann aber verspricht Clemens h. XIV, 12. mit Annubion, welcher sich zu Antiochia befand, über den Fatalismus disputiren zu wollen. Nun hatten sich aber nach h. XVI, 1. nur Simon und Athenodorus, aber nicht Annubion, von Antiochia nach Laodicea begeben. Demnach wird in der zwanzigsten Homilie die Reise nach Antiochien berichtet sein. Daß aber vorher auch der Anordnung der kirchlichen Verhältnisse und Einsetzung eines Bischofs in Laodicea Erwähnung gethan sein wird, wird uns gewiß mehr als wahrscheinlich erscheinen, wenn wir darauf achten, wie dasselbe von allen Städten berichtet worden ist, in welchen Petrus sich, wenn auch nur ein Paar Tage, aufgehalten hat. Ferner wird in der zwanzigsten Homilie auch jene versprochene Disputation des Clemens mit Annubion mitgetheilt worden sein, wobei natürlich Clemens als Sieger davon gegangen ist. Daß auch der Vater

6) Daß ursprünglich zwanzig Homilien gewesen sind, erhellt aus der Angabe der von Cotelerius benutzten Handschrift. «περιεχει δε ἡ αὐτὴ βίβλος τάδε, προλόγους τρεῖς, ὁμιλίας εἴκοσιν».

des Clemens, Faustus, sich zum Christenthum bekehrt haben wird, ist gewiß schon daraus, daß er gleich Anfangs für die von Petrus vorgetragenen Lehren (h. XV, 5.) Empfänglichkeit zeigt, mehr als wahrscheinlich; vielleicht fand diese Bekehrung grade in Folge der Disputation des Clemens mit Annubion Statt, da seine fatalistischen Ansichten von Petrus, welcher der astrologischen Kenntnisse nicht kundig war, nicht gründlich widerlegt werden konnten (vergl. h. XIV, 12.). Auch der Bekehrung der Einwohner Antiochia's, wie der Anordnung der dortigen kirchlichen Verhältnisse wird gedacht worden sein.

Vom Schluß der Recognitionen, die allerdings fast eben dieselben geschichtlichen Verhältnisse fingiren, kann man gewiß nicht, wie Cölln will [7]), auf den unserer Homilien schließen, da das dort berichtete abgeschmackte Mährchen von der Verwandlung des Vaters des Clemens durch Simon und der Heilung durch Petrus schon wegen des ganzen Charakters unserer Homilien in diesen keine Stelle gefunden haben kann. Sodann aber sind die geschichtlichen Verhältnisse [8]), wodurch die Möglichkeit einer solchen Verwandlung gegeben ist, nur in den Recognitionen, nicht in unsern Homilien vorhanden.

---

§. 3.

Bestandtheile der Clementinen außer jenen zwanzig Homilien.

Außer den zwanzig Homilien, deren Inhalt im vorigen §. angegeben ist, umfassen die Clementinen nach Angabe der von Cotelerius benutzten Handschrift (*περιέχει δὲ ἡ αὐτὴ βίβλος προλόγους τρεῖς, ὁμιλίας εἴκοσιν*) drei den Homilien voraufgeschickte «Prologe». Voran steht ein Brief von Petrus, worin dieser den Jacobus um die strengste Geheimhaltung seiner ihm übersandten *κηρύγματα* ersucht. Diesem Briefe schließt sich ein Bericht von dem Verfahren des Jacobus nach dem Empfang desselben an. Es wird erzählt, wie er die Presbyter zusammenberufen und ihnen eine Beschwörungsformel für die vor-

---

7) Ueber Clementinen, in Ersch und Gruber Thl. 18.

8) Vergl. Cap. III. §. 6. I.

gelegt, denen das Buch in Zukunft mitgetheilt werden ſollte, daher dieſer Bericht überſchrieben iſt: *διαμαρτυρία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου λαμβανόντων*. Dann folgt ein Brief von Clemens an Jacobus, worin Clemens dieſem den Tod des Petrus meldet, ſeiner Einſetzung durch denſelben in das römiſche Episkopat gedenkt, und endlich des ihm von Petrus gewordenen Auftrags, den hauptſächlichſten Inhalt ſeiner (des Petrus) auf den verſchiedenen Reiſen gehaltenen Lehrverkündigungen dem Jacobus zu berichten, Erwähnung thut. Hieran ſchließt ſich die Mittheilung derſelben in den Homilien unmittelbar an, die gleichfalls in Form eines Briefs von Clemens an Jacobus verfaßt und überſchrieben ſind: *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν προγμάτων ἐπιτομή*.

Es iſt zunächſt die Frage zu beantworten, ob dieſe drei πρόλογοι mit den Homilien ein Ganzes ausmachen und ſomit urſprünglich zu denſelben gehören, oder ob ihre Zuſammenſtellung in dem Codex des Cotelerius nur eine zufällige iſt. Von vielen Seiten iſt die Zuſammengehörigkeit des einen, oder des andern, oder beider Briefe mit den Homilien in Abrede geſtellt worden [1]).

Sehen wir zunächſt auf den unmittelbar vor den Homilien ſtehenden Brief von Clemens an Jacobus [2]), ſo würde je-

---

1) Im Betreff beider Briefe iſt dieſe Behauptung von Dodwell (dissertationes in Irenaeum, Oxoniae 1689. p. 441—443.), Lardner (Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte, Theil II. Abthlg. I. S. 682.), Mayerhoff (Einleitung in die petriniſchen Schriften, Hamburg 1835. S. 314 ff.), Reuß (Geſchichte der heiligen Schriften des neuen Teſtaments, Halle 1842. S. 82 ff.) und Schwegler (über den Charakter des nachapoſtoliſchen Zeitalters, in Zellers Jahrbüchern 1843. Heft I. S. 185.) ausgeſprochen worden.

2) Daß dieſer Brief nicht zu den Homilien gehöre, haben außer den in der vorigen Anm. Angegebenen auch Couſtant (epistolae rom. pontificum, tom. I. Parisiis 1721. appendix p. 3.) und Starck (in ſeiner Kirchengeſchichte des erſten Jahrhunderts, Bd. II. S. 55 ff.) behauptet. Während aber Couſtant, Lardner und Mayerhoff denſelben als Einleitung zu den Recognitionen betrachten und Reuß und Schwegler ſich nicht weiter über denſelben erklären, äußert Starck a. a. O. die Vermuthung, er gehöre vielleicht zu den apoſtoliſchen Conſtitutionen, und Dodwell will ihn der ſogenannten clementiniſchen Epitome (über dieſelbe vergl. Cap. III. §. 10.) zueignen. Ad hanc, quae extat, epitomen per-

der Verſuch, ſeine Zuſammengehörigkeit mit den Homilien nachweiſen zu wollen, von vorn herein ſcheitern, wenn die Behauptung Starcks [3]) gegründet wäre, daß zwiſchen den Homilien und dieſem Briefe eine Verſchiedenheit des Lehrtypus obwalte. Daß dieſe Behauptung jedoch gänzlich ungegründet iſt, läßt ſich mit Beſtimmtheit darthun, nur darf man natürlich nicht erwarten, daß die dogmatiſche Eigenthümlichkeit in dieſem Briefe, einem ſchlichten Bericht von dem Tode und den letzten Reden des Petrus über die kirchliche Verfaſſung, eben ſo ſtark hervortrete, als in den Homilien, in denen Vorträge von Petrus an das Volk, Unterredungen mit ſeinen Schülern u. ſ. w. mitgetheilt werden.

---

tinet Pseudoclementis epistola ad Jacobum, heißt es bei ihm a. a. O. Nun haben zwar die clementiniſchen Homilien auch die Ueberſchrift ἐπιτομή und man könnte ſonach glauben, daß Dodwell dieſe gemeint habe. Allein daß er wirklich die κατ' ἐχοχήν ſogenannte clementiniſche Epitome hierunter verſteht, erhellt ganz deutlich daraus, wenn er fortfährt: quod miror non observasse Cotelerium, Cotelerius hält aber grade dieſen Brief für eine Einleitung zu den Homilien. Wenn er fernerhin zum Beweis für ſeine Meinung den Umſtand anführt, daß dieſer Brief mit den Worten: «Ich ſchicke Dir das verſprochene Werk unter dem Titel: Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή» geſchloſſen, die Epitome aber eine ähnliche Ueberſchrift gehabt habe (et verba fere eadem in ipsa legimus Cotelerii epitome), ſo kann er unmöglich die Homilien gemeint haben, da dieſe grade denſelben Titel führen, ſondern nur die eigentliche Epitome, welche eine ganz ähnliche Ueberſchrift hatte. Endlich kommt noch hinzu, daß, nachdem Dodwell zuerſt von den Recognitionen und ſodann von dieſer Epitome, deren Abfaſſung er kurz vor Rufin anſetzt, geſprochen hat, er dann erſt unſere Clementinen erwähnt (p. 446.), die er als forma recentissima aller dieſer Schriften bezeichnet. Ganz gewiß verſtand er alſo unter jener Epitome nicht Homilien, ſondern die eigentliche clementiniſche Epitome, und ſeine Anſicht von unſerm Briefe iſt die vorhin angegebene. — Es ſchien mir nothwendig, Dodwell's Anſicht genauer darzulegen, da er zuweilen in der angegebenen Weiſe falſch verſtanden worden iſt.

Noch iſt hier Keſtner zu erwähnen, der in ſeiner Agape, Jena 1819. S. 219. die Aechtheit dieſes Briefs vertheidigt.

3) a. a. O. «Mit dem zweiten Brief (nämlich dem Brief von Clemens an Jacobus) iſt es ganz anders beſchaffen, und ich begreife nicht, wie er hierher kommt. Er iſt im ganzen Styl weit von jenem erſten unterſchieden, auch findet ſich nicht die geringſte Spur von Judaismus und Ebionitismus in demſelben». Die Homilien ſind aber nach ihm ein Erzeugniß der Ebioniten.

Dennoch läßt ſich, wie bemerkt, das gleiche dogmatiſche Gepräge beider Schriften mit Sicherheit aus Folgendem nachweiſen. Wenn Jacobus in der Ueberſchrift des Briefs als Oberbiſchof aller Gemeinden dargeſtellt wird [4]), ſo erſcheint er hier in derſelben Stellung wie in den Homilien [5]), wenn ferner Petrus im erſten Capitel des Briefs als Heidenapoſtel bezeichnet wird [6]), ſo iſt ihm hier ganz dieſelbe Rolle übertragen wie in den Homilien [7]), und die Polemik gegen Paulus, welche hiermit nothwendig verbunden iſt, findet ſich gleichfalls, und noch beſtimmter, obwohl anonym, in den Homilien wieder [8]). Sodann iſt die Entgegenſetzung der gegenwärtigen, dem Teufel angehörenden Welt und des künftigen ewigen Reichs, deſſen Herrſcher Chriſtus ſei, wie ſie ſich in den Homilien findet [9]), ſo auch in dieſem Briefe mit den Worten τὸν ἐσόμενον ἀγαθόν — — — βασιλέα angedeutet; wie auch die Bezeichnung Chriſti als ἀγαθὸς βασιλεύς gleichfalls den Homilien ſehr geläufig iſt. Endlich tritt uns ganz dieſelbe Kirchenverfaſſung bis in die größten Einzelnheiten in unſerm Briefe, wie in den Homilien, entgegen, und ſelbſt eine theilweiſe wörtliche Uebereinſtimmung iſt unverkennbar. Dieſelbe Stellung wird hier dem Biſchof, den Presbyteren, den Diakonen angewieſen, wie in der dritten Homilie [10]), die frühe Verheirathung wird im ſiebenten Capitel unſers Briefs ebenſo und aus denſelben Gründen dringend empfohlen, wie in den Homilien, und hier wie da wird die Aufſicht darüber den Presbyteren zur Pflicht gemacht [11]).

Würde ſchon dies Alles uns zur Annahme nöthigen, daß die Zuſammenſtellung dieſes Briefs mit den Homilien keine zufällige ſein kann, ſo zeigt der Schluß des Briefs, verglichen mit der Ueberſchrift der Homilien, ganz beſtimmt, daß der Brief als

---

4) Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ κ. τ. λ.

5) Vergl. weiter unten §. 6. und Lehrbegriff §. 14.

6) Πέτρος .... ὁ τῆς δύσεως τὸ σκοτεινότερον τοῦ κόσμου μέρος ὡς πάντων ἱκανώτερος φωτίσαι κελευσθείς —

7) Vergl. h. III, 59.; das Genauere weiter unten §. 6.

8) Vergl. weiterhin §. 6. und Cap. IV.

9) Vergl. Lehrbegriff §. 1. und §. 15.

10) Vergl. Lehrbegriff §. 18.

11) Vergl. Lehrbegriff §. 17.

Einleitung zu den Homilien gehört. «Deshalb habe ich nicht gezögert», ſchließt der falſche Clemens den Brief, «Dir, mein Gebieter Jacobus, die Reden, welche Petrus auf ſeinen Reiſen gehalten, kurz zuſammenzufaſſen mit dieſer Aufſchrift: «*Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή*». Ganz dieſelben Worte ſind aber den Homilien als Ueberſchrift vorgeſetzt. —

Somit iſt erwieſen, daß der clementiniſche Brief als Einleitung zu den Homilien dienen ſoll. Daſſelbe läßt ſich auch vom Brief des Petrus an Jacobus [12]), wie von dem Bericht deſſen, was Jacobus nach dem Empfang deſſelben gethan — der ſogenannten *διαμαρτυρία* — mit Sicherheit darthun. —

---

12) Die Zuſammengehörigkeit dieſes Briefs mit den Homilien iſt von ſehr Vielen geläugnet worden. Außer den (Anm. 1.) angeführten Gelehrten, welche beide Briefe von den Homilien trennen zu müſſen glauben, haben ſich Ittig (in ſeinem appendix dissertationis de haeresiarchis aevi apostolici, Lipsiae 1696. p. 18. u. 158.), Grabe (spicilegium Patrum, tom. I., nach der Ausgabe Oxoniae 1714. p. 59 seqq.), Fabricius (codex apocr. novi test., Hamburgi 1703. tom. II. p. 197.), Kleuker (über die Apokryphen des neuen Teſtaments, Hamburg 1798. S. 443 ff.), Schmidt (Kirchengeſchichte, Thl. I. S. 446 ff.), von Cölln (Erſch und Gruber, Art. Clementinen) gegen die Zuſammenſtellung dieſes Briefes mit den Homilien erklärt, ſo verſchieden auch ſonſt ihr Urtheil über denſelben lautet. Die Einen bringen ihn nämlich in Verbindung mit den Recognitionen, wie Grabe, mit dem ſich Fabricius, Lardner und Mayerhoff einverſtanden erklären, während die Andern ihn als Einleitung zu einer bis auf dieſen Brief verloren gegangenen, den Clementinen verwandten, aber pſeudopetriniſchen Schrift betrachten. Wäre der angeblich petriniſche Brief, von welchem Photius cod. 112. und 113. ſpricht, derſelbe mit dem unſrigen, ſo würde dieſe Vermuthung ſchon von ihm herrühren; dies iſt jedoch nicht der Fall, wie wir ſpäter ſehen werden (Cap. III. §. 4.). Für die bezeichnete Anſicht haben ſich Dodwell, Ittig, Kleuker, Schmidt, von Cölln und Reuß entſchieden. Genauer geben Dodwell, Ittig und Cölln dieſe Schrift als das *κήρυγμα Πέτρου* (über daſſelbe ſiehe Cap. III. §. 1.) und Kleuker als die ebionitiſchen *κηρύγματα Πέτρου* an, die er vom *κήρυγμα Πέτρου* unterſcheidet, ohne ſich weiter auf ſie einzulaſſen.

Noch iſt hier Neander zu erwähnen, der in ſeinen gnoſtiſchen Syſtemen S. 383. den fraglichen Brief nur als Frucht eines ähnlichen Geiſtes als des der Clementinen bezeichnet, und in der zweiten Auflage ſeiner Kirchengeſchichte, Band I. 2. S. 628. ihn deshalb dem Verfaſſer der Clementinen abſpricht, weil er ſich von dieſen in der Anſicht über die altteſt. Propheten unterſcheidet; darüber gleich nachher.

Wenn auch die Nachweiſung, daß ſich die dogmatiſche Eigenthümlichkeit der Homilien ganz und gar in dieſem Briefe wiederfindet, zunächſt nur beweiſt, daß dieſer Brief ein Erzeugniß derſelben Richtung iſt, wie unſere Homilien, und auf ſeine Zuſammengehörigkeit mit denſelben noch nicht nothwendig hinführt, ſo wird dieſe doch dadurch ſchon ſehr wahrſcheinlich, daß uns bei genauerer Betrachtung eine Uebereinſtimmung der dogmatiſchen Anſichten bis ins Einzelnſte hinein entgegentritt [13]).

---

13) Wenn die Grundlehre des ganzen Syſtems der Clementinen die Unterſcheidung des ächten Moſaismus von den ſpätern Verfälſchungen — von der altteſtamentlichen Religion — und die Identificirung des erſtern mit dem Chriſtenthum ausmacht, ſo ſtimmt hiermit der Inhalt des Briefs vollkommen überein. Nachdrücklich wird im zweiten Capitel die ewige Gültigkeit des moſaiſchen Geſetzes behauptet, und Petrus nennt ſeine Lehre *νόμιμον κήρυγμα*, wie in den Homilien, h. II, 20., das Chriſtenthum eine *νόμιμος πολιτεία* heißt, und Petrus h. X, 6. zur Annahme des Geſetzes auffordert (vergl. Lehrbegriff §. 15. am Ende). Aber dieſe urſprünglich von Moſes gegebene Religion iſt verſchieden von der im alten Teſtament vorliegenden (in dieſem liegt die Wahrheit mit Irrthümern vermiſcht vor, wird im erſten Capitel unſers Briefs übereinſtimmend mit den Homilien, vergl. Lehrbegriff §. 11. und §. 12., behauptet). Moſes hat das Geſetz mündlich 70 Männern übergeben (Brief des Petrus c. 1. vergl. h. II, 38. III, 47., Lehrbegriff §. 12.), damit ſich daſſelbe in geheimer Tradition von Geſchlecht zu Geſchlecht fortpflanzen ſollte. So hat ſich denn bis auf Chriſtus von Anfang an die wahre Lehre erhalten (*διὰ τοῦτο καὶ ὁ καρπὸς τῆς ἀσφαλείας μέχρι τοῦ δεῦρο φαίνεται, τὸν γὰρ αὐτὸν οἱ πανταχῆ ὁμοεθνοὶ τῆς μοναρχίας καὶ πολιτείας φυλάσσουσι κάνονα*, heißt es in dieſem Briefe c. 1., ebenſo, wie in den Homilien ausdrücklich geſagt wird, daß Chriſtus nichts Neues vorgetragen, ſondern das von Anfang an den Würdigen Bekannte in weiten Kreiſen verbreitet, Lehrbegriff §. 14. u. §. 15.), und dieſe Tradition bildet die Norm für das rechte Verſtändniß der ſich vielfach widerſprechenden altteſtamentlichen Schriften (Brief des Petrus c. 1., Lehrbegriff §. 12.). Neander a. a. O. iſt der Anſicht, daß dieſer Brief ſich von den Homilien dadurch unterſcheide, daß, während die Letztern den altteſt. Propheten kein göttliches Anſehn beilegen, dieſer Brief daſſelbe vorausſetze, und nur aus der Vieldeutigkeit ihrer Worte die Nothwendigkeit eines Schlüſſels zu ihrem rechten Verſtändniß ableite. Dieſer Einwurf des hochverehrten Mannes löſet ſich, wie ich glaube, dadurch, daß die Homilien keineswegs die altteſt. Propheten als abſolut falſche Propheten betrachten. Vielmehr geben ſie als ihre Eigenthümlichkeit an, zuweilen den Geiſt haben, zuwei-

Zur Gewißheit wird ſie durch die Bezugnahme auf unſern Brief, welche ſich in den Homilien, wie in dem, wie vorhin ge-

---

len von ihm verlaſſen ſein, h. III, 13., während der wahre Prophet immer den Geiſt hat. Und wenn auf ihre vielfachen Widerſprüche hingewieſen wird, ſo wird eben damit vorausgeſetzt, daß ſie auch Wahrheit enthalten, h. III, 24., wie auch der Verf. zuweilen Ausſprüche der Propheten anführt. Mehr aber dürfte aus dem petriniſchen Brief auch nicht zu entnehmen ſein, als daß er eine Verbindung von Wahrem und Irrigem in den alttest. Schriften angenommen.

Die mit dieſer Anſchauungsweiſe nothwendig verbundene Polemik gegen den Apoſtel Paulus findet ſich hier, wie in den Homilien, deutlich, jedoch ohne Nennung ſeines Namens. Wer anders als Paulus kann gemeint ſein, wenn Petrus im zweiten Capitel unſers Briefes ſagt: «Einige von den Heiden haben meine Predigt des Geſetzes verworfen und die geſetzwidrige Lehre des verhaßten Menſchen (ἐχθροῦ ἀνθρώπου) angenommen». Ja wenn man hier noch zweifelhaft ſein könnte, ſo läßt uns das gleich Folgende nicht mehr in Ungewißheit. Denn wenn Petrus ſagt, daß Einige noch zu ſeiner Lebenszeit ſeine Worte fälſchlich ſo auslegten, als ob nach ſeiner eigentlichen Meinung das Geſetz aufgehoben ſei, und er nur nicht wage, dies beſtimmt auszuſprechen, ſo enthält dies, zuſammengenommen mit h. XVII, 19., ganz unverkennbar eine Beziehung auf das, was Paulus im zweiten Capitel des Galaterbriefs ſagt, daß das Benehmen des Petrus bei Ankunft jeruſalemiſcher Judenchriſten in Antiochia von Mangel an Aufrichtigkeit gezeugt habe, da er ſich gegen ſeine beſſere Ueberzeugung durch dieſelben habe bewegen laſſen, den Umgang mit den Heidenchriſten zu meiden. Wie alſo Paulus hier vorausſetzt, Petrus habe die bloß temporäre Gültigkeit des Geſetzes erkannt, und nur aus Furcht vor den Judenchriſten bei jener Gelegenheit ſeine Ueberzeugung verläugnet, ſo proteſtirt hier Petrus gegen die Vorausſetzung, als ob nach ſeiner eigentlichen Anſicht das Geſetz aufgehoben ſei, und er nur aus Mangel an παῤῥησία dies nicht öffentlich zu bekennen wage. — Noch iſt hierzu zu nehmen, daß die Stellung des Petrus zu Jacobus in unſerm Briefe ganz dieſelbe iſt, wie in den Homilien. Wie nach den Letztern Petrus verbunden iſt, dem Jacobus beſtändig Rechenſchaft von ſeinem Wirken zu geben (vergl. weiter unten §. 6.), ſo hat er unſerm Brief zufolge demſelben ſeine Lehrverkündigungen überſandt; wie nach den Homilien Jacobus als Beſchützer und Aufſeher über die Reinerhaltung der Lehre in der ganzen Kirche erſcheint (vergl. §. 6.), ſo hat er nach unſerm Briefe Maßregeln zu treffen, daß Geheimſchriften, welche nur für die Lehrer der Kirche beſtimmt ſind, wie die petriniſchen κηρύγματα, niemals in ungeweihte Hände kommen können. Endlich iſt noch die wörtliche Uebereinſtimmung eines in unſerm Briefe angeführten, mit den kanoniſchen Evangelien nicht ganz zuſammenſtimmenden Ausſpruchs Chriſti: ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύ-

zeigt, zu denſelben gehörenden clementiniſchen Briefe nachweiſen läßt.

Der petriniſche Brief ſetzt nämlich die Ueberſendung petriniſcher Lehrverkündigungen (*κηρύγματα*) von Petrus an Jacobus voraus [14]). Auf eben dieſe dem Jacobus von Petrus überſandten *κηρύγματα* weiſet aber die Stelle im clementiniſchen Brief ausdrücklich hin, in welcher Clemens ſeine nachfolgende Schrift, die Homilien, als kurze Zuſammenfaſſung dieſer *κηρύγματα* bezeichnet [15]), womit denn auch die vorhin ſchon mitgetheilte Ueberſchrift der Homilien vollkommen zuſammenſtimmt. Endlich bezieht ſich noch eine Stelle in den Homilien (h. I, 20.) auf dieſe *κηρύγματα*. Hier erzählt nämlich Petrus dem Clemens, daß er von Jacobus den Auftrag erhalten habe, ihm von ſeinen gehaltenen Vorträgen und vollbrachten Thaten (*ὁμιλίας τε καὶ πράξεις*) beſtändig einen genauen Bericht zukommen zu laſſen [16]).

Abgeſchloſſen iſt der Beweis, daß dieſe Briefe zu den Homilien gehören, jedoch erſt dann, wenn der innere Zuſammenhang aller einzelnen Theile der Clementinen nachgewieſen iſt [17]), da der Mangel an Zuſammenhang das triftigſte Argument gegen

---

σονται, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, mit der Anführung in den Homilien, h. III, 51., wohl zu beachten.

Wer aber daraus einen Einwand gegen die dogmatiſche Uebereinſtimmung dieſes Briefs mit den Homilien hernehmen wollte, daß in der mit dieſem Brief zuſammengehörenden *διαμαρτυρία* der Beſchneidung gedacht, dieſelbe aber in keiner Stelle der Homilien erwähnt wird, den verweiſe ich auf das im Lehrbegriff §. 17. Entwickelte.

14) Vergl. Cap. I. *ἀξιῶ καὶ δέομαι, τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων, ἃς ἐπεμψά σοι βίβλους, μηδενὶ τῶν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν μεταδοῦναι, μήτε ὁμοφύλῳ πρὸ πείρας.*

15) *Ὅθεν ἐγὼ . . . . . οὐκ ὤκνησα*, ſagt Clemens c. 20., *τὸ πολὺ τῶν κατὰ πόλιν λόγων τῶν ἤδη σοι προγραφέντων καὶ ὑπ' αὐτοῦ (Πέτρου) διαπεμφθέντων ἐν βίβλοις ἐπὶ κεφαλαίων ποιῆσαι — — — καὶ οὕτω διαπέμψαι σοι ἐπιγράψαντα Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή.* Uebrigens bemerke ich hier noch, daß auch dieſe petriniſchen, von Petrus ſelbſt dem Jacobus zugeſchickten *κηρύγματα* angeblich von Clemens abgefaßt waren (vergl. §. 5. Anm. 2.).

16) Vergl. §. 5. Anm. 2.

17) Dieſer Nachweis wird §. 5. gegeben werden.

die Zuſammengehörigkeit ſein würde. Erſt mit dem Nachweis, wie die einzelnen Theile der Clementinen zuſammengehören, vollendet ſich der Beweis, daß ſie zuſammengehören. Zugleich wird ſich uns dabei ergeben, wie auch der Bericht über das Verfahren des Jacobus nach dem Empfange des petriniſchen Briefs im Zuſammenhang des Ganzen wohlbegründet daſteht.

Vorher iſt aber noch eine Unterſuchung anzuſtellen, welche mit jenem Nachweis in der Art zuſammenhängt, daß ihre Löſung einerſeits bei dieſem vorausgeſetzt wird, anderſeits aber eine vollſtändige Löſung erſt in jenem Nachweis enthalten ſein wird. Es iſt nämlich die Frage:

§. 4.

Wollte der Verfaſſer die beiden Briefe als ächte Schriften von Petrus und Clemens und die Homilien als ein Werk des Letztern ausgeben und die berichteten Facta als wirklich geſchehene angeſehen wiſſen, oder waren nur deshalb die geſchichtlichen Verhältniſſe erdichtet und die Briefe wie die Homilien unter fremden Namen verfaßt, um einer Schrift, in welcher der Verfaſſer ſeine religiöſen Anſichten entwickelte, eine gefälligere Form zu geben, ohne daß der Verfaſſer für Clemens gehalten werden, oder das Erzählte als wirklich Geſchehenes ausgeben wollte?

Kann gewiß als allgemein zugeſtanden vorausgeſetzt werden, daß die einzelnen Theile der Clementinen unächt ſind, daß der petriniſche Brief ſo wenig von Petrus, als der clementiniſche und die Homilien von Clemens herrühren [1]), ſo iſt doch darüber eine Verſchiedenheit der Anſichten zuläſſig, ob dieſe beiden Briefe und die Homilien als ächte petriniſche und clementiniſche Schriften haben gelten ſollen, oder nicht.

Verneinen wir dies, ſo war die Abſicht des Verfaſſers durchaus nicht, zu täuſchen, er wollte ja keineswegs den Brief des

1) Wenn Schmidt die Aechtheit des petriniſchen und Keſtner des clementiniſchen Briefs behauptet hat, ſo gehört dies unter die litterariſchen Curioſitäten.

Petrus als eine Schrift des Petrus, den clementiniſchen Brief ſammt den Homilien als ächte Schriften von Clemens ausgeben, vielmehr ſollten die Leſer dieſe nur für eine Dichtung des Verfaſſers anſehn; er wollte dann ſeine eigenen religiöſen Ideen in einer Schrift niederlegen, welche durch ihre Form die Aufmerkſamkeit des Leſers feſſeln, die Phantaſie beſchäftigen und auf dieſe Weiſe um ſo leichter ſeinen religiöſen Anſichten Eingang verſchaffen ſollte. Daß er ſeinen Namen nicht genannt, wäre nur zufällig geweſen, wie etwa noch heut zu Tage Jemand ſeine religiöſen Anſichten in einem Roman unter dem angenommenen Namen des Clemens niederlegen könnte, ohne daß es ihm in den Sinn käme, ſeine Schrift als ein clementiniſches Product ausgeben zu wollen. In dieſem Falle wäre der Verfaſſer ebenſowenig ein fraudator geweſen, als Salvianus, welcher, ohne ſeinen Namen zu nennen, ſeinen 4 Büchern adversus avaritiam den Namen des Timotheus vorſetzte [2]), und wir dürften die Clementinen ebenſowenig als die genannte Schrift Salvians mit dem Namen einer apokryphiſchen Schrift bezeichnen.

Aber ebenſowohl iſt die Annahme möglich, der Verfaſſer habe wirklich den petriniſchen Brief für einen Brief des Petrus, den clementiniſchen und die Homilien für Schriften des Clemens gehalten wiſſen wollen.

Mit dieſer Frage hängt eine andere genau zuſammen. Obgleich Niemand alle in den Clementinen berichteten Thatſachen für wirklich geſchehene hinnehmen wird, Alle vielmehr darin übereinſtimmen werden, daß dieſe größtentheils der Dichtung angehören [3]), ſo kann doch zweifelhaft ſein, ob der Verfaſſer dieſelben als Wahrheit oder als Dichtung hat ausgeben wollen. Dieſe Frage hängt mit der erſtern in der Art zuſammen, daß, wer der Anſicht iſt, der Verfaſſer habe für Clemens gelten wollen, auch annehmen wird, daß er den erzählten Thatſachen Glauben geſchenkt wiſſen wollte, wer dagegen das Erſtere verneint, auch das Letztere verneinen wird. Demnach ſtellt ſich die Frage

2) Timotheus, minimus servorum dei ecclesiae catholicae toto orbe diffusae, gratia tibi et pax a deo, patre nostro cum spiritu sancto. Amen. lautet die Ueberſchrift derſelben.

3) In wie weit den Erzählungen Geſchichtliches zu Grunde liegt, werden wir §. 8. näher erörtern.

ſo, wie wir ſie in der Ueberſchrift angegeben haben: Wollte der Verfaſſer die beiden Briefe als ächte Schriften von Petrus und Clemens und die Homilien als ein Werk des Letztern ausgeben und die berichteten Facta als wirklich geſchehene angeſehen wiſſen, oder waren nur deshalb die hiſtoriſchen Verhältniſſe erdichtet und die Briefe wie die Homilien unter fremden Namen verfaßt, um einer Schrift, in welcher der Verfaſſer ſeine religiöſen Anſichten entwickelte, eine gefälligere Form zu geben, ohne daß der Verfaſſer für Clemens gehalten werden, oder das Erzählte als wirklich Geſchehenes ausgeben wollte? In beiden Fällen war die Abſicht des Verfaſſers, ſeiner religiöſen Anſchauungsweiſe Eingang zu verſchaffen, im erſtern dadurch, daß er dieſe für die des Petrus und Clemens ausgab, im letztern dadurch, daß er, anſtatt ſie einfach zu entwickeln, ſie in Form einer anziehenden Dichtung, die als ſolche erkannt werden ſollte — in einem «philoſophiſch-religiöſen Roman» — mittheilte. Dieſe letztere Annahme iſt nicht ſelten ausgeſprochen worden. Abgeſehen davon, daß ſie der Bezeichnung unſerer Schrift mit dem Namen eines Romans, welche ſchon von Weismann [4]) an ſehr gewöhnlich geworden iſt, zu Grunde zu liegen ſcheint, iſt ſie in Betreff der den Clementinen auch der Form nach höchſt ähnlichen Recognitionen beſtimmt von Roſenmüller [5]), Stäudlin [6]), Krab-

---

4) Introductio in memorabilia hist. eccles., Stuttgardiae 1718. p. 63.: Romanensem fabulam praestare possunt, heißt es dort zunächſt freilich von den Recognitionen. Starck (Kirchengeſchichte des erſten Jahrhunderts, Thl. II. S. 531.) fügt noch hinzu, die Schrift ſei ein Roman im eigentlichſten Verſtande.

5) Historia interpretationis libr. sacr., pars I. p. 35 seqq.: Errare mihi videntur, qui scriptorem hunc sub nomine Clementis episcopi romani latere et historiam fictam tanquam veram aliis obtrudere voluisse sibi persuadent — — —. Noluit anonymus autor — — — scribere historiam, sed, ut lectionem libri redderet jucundiorem, finxit, non quasi res gestas narravit, itinera, colloquia etc., ut solent romanensium fabularum autores, qui fictis narrationibus lectorum animos allicere et recreare pariter ac erudire volunt.

6) Geſchichte der Sittenlehre Jeſu, Bd. II. S. 72. 73.: «Man hat keinen Grund zu glauben, daß der Verfaſſer alle ſeine Erzählungen für wahr ausgeben, — — — — und für den Clemens von Rom gehalten ſein will».

be [7]), Gersdorf [8]), in Hinsicht auf unsere Clementinen dagegen von Tzschirner [9]) und Paniel [10]) ausgesprochen worden.

Gegen diese Ansicht muß ich mich jedoch entschieden erklären. Zunächst dürfte dieselbe als eine Uebertragung der jetzigen Verhältnisse auf die Zeit, in welcher die Clementinen entstanden, erscheinen. Wenigstens wird die Behauptung, daß, wie es unserer Zeit ferner liegt, Schriften unterzuschieben, es umgekehrt dem christlichen Alterthum weit näher gelegen, Schriften unter dem Namen berühmter Männer zu verbreiten, als in der Weise der neuern Zeit religiöse Romane zu produciren, im Allgemeinen gewiß zugegeben werden müssen. Noch unwahrscheinlicher wird die bezeichnete Annahme, wenn wir bedenken, daß es grade die Autorität des römischen Clemens war, unter welcher in der ältesten Zeit vielfach apokryphische Schriften verbreitet wurden. Dazu kommt, daß Keiner im ganzen Alterthum die Clementinen in dieser Weise betrachtet hat. Wollten wir gleichwohl diese Annahme festhalten, so müßten doch Andeutungen in denselben enthalten sein, welche hierauf führten. Aber nicht allein, daß diese gänzlich fehlen, so zeigt vielmehr die ganze Anlage derselben auf's deutlichste das Gegentheil; es tritt bei genauerer Betrachtung recht sichtlich das Bestreben des Verfassers hervor, die

7) In seinem trefflichen Werk: Ueber den Ursprung und Inhalt der apostolischen Constitutionen, Hamburg 1829. S. 106.

8) In der Vorrede zu seiner Ausgabe der Recognitionen.

9) Der Fall des Heidenthums, S. 382.: «Auch thut Mosheim dem Verfasser, wie mich dünkt, dadurch Unrecht, daß er ihm die trügliche Absicht, seine Schrift als eine Schrift des römischen Clemens einzuführen, zuschreibt. Nach meinem Dafürhalten gehört der Titel, wie die ganze Erzählung zu der Fiction, durch welche er nicht den Leser täuschen, sondern seiner Schrift eine geschichtliche Einkleidung geben wollte. Er gab seiner Schrift in keiner andern Absicht den Namen des Clemens, als in welcher Cicero seine Schrift übers Alter und über die Freundschaft Cato major und Laelius nannte».

10) Es scheint dies wenigstens auch Paniel's Ansicht zu sein, wenn er in seiner Geschichte der Homiletik, Theil I. S. 107. sagt: «Beide (Recognitionen und Clementinen) nur wenig verschiedene Schriften enthalten eher eine Art von philosophisch-religiösem Roman. In diesem wird unter der Form der Dichtung erzählt» u. s. w. Auch Credner scheint derselben Ansicht zu sein. Vergl. seine Abhandlung über Essäer u. s. w. S. 238.: «Der Verfasser, welcher durch diese paßlich gewählte Einkleidung viel Geschmack entwickelt u. s. w.»

Briefe und die Homilien als ächte Schriften, die berichteten Thatsachen als historische Wahrheit ausgeben zu wollen, wie wir dies sogleich (vergl. §. 5.) sehen werden, so daß es keinem Zweifel unterliegen kann, die beiden Briefe und die Homilien sollten als ächte Schriften von Petrus und Clemens, die erzählten Begebenheiten als wirklich geschehene betrachtet werden [11]).

---

§. 5.

Anlage der Clementinen.

I. Innerer Zusammenhang der einzelnen Bestandtheile derselben.

War ohne Zweifel die Absicht des Verfassers, seinen religiösen Ansichten weitere Verbreitung zu verschaffen, so war das Mittel, dessen er sich dazu bediente, den Apostel Petrus als Verkündiger derselben, bald in vertraulichen Gesprächen, bald in Lehrverkündigungen an das Volk, bald endlich in Disputationen mit dem Magier Simon erscheinen zu lassen, gewiß ein sehr geeignetes.

Allein schwerlich hätte der Verfasser hoffen können, einen bedeutenden Eingang mit seiner Schrift zu finden, wenn er dieselbe in seinem Namen herausgegeben hätte. Immer wäre es dann nur seine eigene Autorität gewesen, welche für die Wahrheit der dem Petrus beigelegten Reden die alleinige Bürgschaft abgegeben hätte. Da war es denn sicher wohl berechnet, daß er den hochgefeierten römischen Clemens als Verfasser angab. Nun war es der Apostel Petrus, der die Ansichten des anonymen Verfassers als die seinigen verkündigte, und für die Treue des Berichts bürgte der Name des angeblichen Berichterstatters, des römischen Clemens.

Aber konnte Clemens ein vollgültiger Zeuge sein für die Reden des Petrus? Diesem Zweifel vorzubeugen, ward er in

---

11) Gegen diese Annahme könnte man geltend machen, daß doch wirklich sehr vieles rein Fingirte in den Clementinen enthalten ist. Wie wäre es denkbar, könnte man einwenden, daß der geistreiche, umsichtige Verfasser gehofft haben sollte, mit diesem Eingang zu finden? Dies nöthigt uns, so könnte man weiter schließen, anzunehmen, daß er selbst seine Erzählungen als Dichtung betrachtet wissen wollte. — Auf diesen Einwand werden wir §. 8. zurückkommen und ihn als nichtig erweisen.

ganz nahe Verbindung mit Petrus gesetzt, er mußte nicht
n sein Schüler [1]), sondern auch sein beständiger Begleiter
der bei allen seinen Disputationen, allen seinen Lehrvor-
en zugegen gewesen war. So mußte denn Clemens, wenn
nd einer, befähigt erscheinen, die Lehrverkündigungen des Pe-
treu zu berichten. Aber noch mehr mußte seine Glaubwür-
eit außer allem Zweifel gesetzt erscheinen, wenn er als von
rus selbst hiemit beauftragt erschien. Dies veranlaßte den
fasser, den Homilien einen Brief von Clemens an Jacobus
anzuschicken, in welchem der Erstere erzählt, wie ihm von Pe-
r der Auftrag geworden sei, die petrinischen Lehrverkündigun-
niederzuschreiben und sie dem Jacobus zu übersenden. War
mens nicht allein vor allen Andern befähigt, die Lehrverkün-
gungen des Petrus zu berichten, hatte er hierzu noch beson-
s einen Auftrag von Petrus erhalten, wie sehr mußte sein
cht auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen können!

Doch dies alles schien dem Verfasser noch nicht genug.
mehr rein Erdichtetes seine Schrift in Wirklichkeit enthielt,
o mehr mußte dafür gesorgt werden, daß die Möglichkeit
es Zweifels benommen schien. Mochte Clemens noch so sehr
einer Beschreibung der petrinischen Lehrverkündigungen befä-
t erscheinen, immer war es doch nur seine Autorität, auf
che hin dieser Bericht für wahr angenommen wurde. Wie
nn es sich so einrichten ließ, daß Petrus selbst ihre Glaub-
rdigkeit bezeugte?

Unmittelbar ging das freilich nicht an, war doch Petrus
ch der Voraussetzung unsers Verfassers schon gestorben, als
mens dem Jacobus seine Lehrverkündigungen in unsern Ho-
lien mittheilte. — Dennoch wußte der Scharfsinn des Ver-
sers ein Mittel zu ersinnen. Zu dem Ende mußte Clemens
dem Brief an Jacobus seinen in den Homilien gegebenen
richt der Lehrverkündigungen des Petrus als einen Auszug
s frühern petrinischen κηρύγματα bezeichnen und die Homilien
ch die Ueberschrift (Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν

1) Daß Clemens ein Schüler des Petrus gewesen sei, bezeugen
ar außer dem Verfasser der Clementinen noch manche Andere, jedoch ist
se Nachricht sicher unhistorisch. Vergl. §. 9.

κηρυγμάτων ἐπιτομή) als einen ſolchen ankündigen. Jetzt kam es nur darauf an, einmal die wirkliche Uebereinſtimmung dieſes angeblichen Auszugs mit jenen κηρύγματα ſo ſicher als möglich zu beglaubigen, und ſodann für dieſe κηρύγματα die Autorität des Petrus zu vindiciren, ſo war dieſelbe Autorität auch für den Auszug aus jenen κηρύγματα, für die Homilien, gewonnen. Wie erreichte der Verfaſſer beides? Betrachten wir das Letztere zuerſt. Auf welche Weiſe ſuchte er für jene κηρύγματα, aus denen die Homilien einen Auszug enthalten ſollen, das Anſehn des Petrus zu vindiciren?

Auch dieſe κηρύγματα ſollen zunächſt als von Clemens aufgezeichnet, aber gleichwohl als von Petrus ſelbſt dem Jacobus überſchickt erſcheinen [2]). Schon hierdurch hatte Petrus

---

2) Wir haben oben behauptet, daß dieſe κηρύγματα Πέτρου als von Clemens abgefaßt erſcheinen ſollten. Der Beweis dafür iſt unerläßlich, da dies ſich nicht auf den erſten Blick herausſtellt, und da öfter, wie z. B. von Cölln (a. a. O. S. 41.) behauptet worden iſt, daß der vor den Homilien ſtehende clementiniſche Brief von Petrus verfaßte und überſandte κηρύγματα vorausſetze.

Zunächſt kann das nicht zweifelhaft ſein, daß die petriniſchen κηρύγματα, welche der Brief von Petrus an Jacobus vorausſetzt, dieſelben ſind mit den im clementiniſchen Brief erwähnten, aus denen die Homilien ein Auszug zu ſein vorgeben. Beide heißen κηρύγματα Πέτρου, haben mithin daſſelbe zum Inhalt — die petriniſchen Lehrverkündigungen —, beide ſind von demſelben — von Petrus —, beide an denſelben — an Jacobus — geſandt. Τῶν ἤδη σοι (nämlich dem Jacobus) προγραφέντων καὶ ὑπ' αὐτοῦ (nämlich von Petrus) διαπεμφθέντων, heißt es im zwanzigſten Capitel des clementiniſchen Briefs von dieſen κηρύγματα, und τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων, ἃς ἐπεμψά σοι βίβλους, ſchreibt Petrus an Jacobus im erſten Capitel ſeines Briefs. Somit haben wir bei der Unterſuchung, wer als Verfaſſer dieſer κηρύγματα erſcheinen ſollte, außer jener Stelle des clementiniſchen Briefs noch den Brief des Petrus hinzuzunehmen. Nach dieſem Briefe könnte man geneigt ſein zu glauben, als ob Petrus ſelbſt als der Verfaſſer betrachtet werden ſollte. Er ſpricht freilich nur von ſeinen κηρύγματα, die er dem Jacobus überſchickt habe (τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἐπεμψά σοι βίβλους), aber da er nicht hinzuſetzt, von wem ſie verfaßt ſind, ſo ſcheint es am natürlichſten, anzunehmen, daß er ſelbſt auch als Verfaſſer erſcheinen ſoll, und man könnte in dem «ἐπεμψα» zugleich ein «ἐγραψα» finden. Allein jedenfalls iſt zuzugeben, daß dieſe Annahme durchaus nicht nothwendig iſt, und zunächſt nur der Sinn darin liegt, daß dieſe κηρύγματα die petrini-

seine vollkommenste Billigung dieser Schrift an den Tag gelegt. Allein dem Verfasser schien dieselbe hierdurch noch nicht genug

---

schen Lehrverkündigungen enthielten und von Petrus dem Jacobus zugesandt waren, mochten sie nun von Petrus oder einem Andern niedergeschrieben sein. Suchen wir denn genauern Aufschluß in der angeführten Stelle des clementinischen Briefs. Hier sagt Clemens: «Ich habe nicht gezögert, Dir einen Auszug aus seinen (des Petrus) Reden, welche Dir schon früher beschrieben und von Petrus zugeschickt sind (*τῶν ἤδη σοι προγραφέντων καὶ ὑπ' αὐτοῦ διαπεμφθέντων*) zu entwerfen mit der Aufschrift: *κηρυγμάτων Πέτρου ἐπιτομή*». Daß hier *ὑπ' αὐτοῦ* ausdrücklich nur bei «*διαπεμφθέντων*» und nicht schon vorher bei «*προγραφέντων*» steht, führt uns auf die Annahme, daß nicht Petrus selbst als der Verfasser, sondern nur als Uebersender erscheinen soll, und wenn wir dies festhalten, ist es gewiß am natürlichsten, bei den Worten des Clemens «welche Dir schon vorher beschrieben sind» an ihn selbst als den Verfasser zu denken. Doch zur Gewißheit kann diese Stelle nicht bringen, wer als Verfasser erscheinen soll. Glücklicher Weise läßt uns aber eine Stelle in den Homilien nicht in Zweifel hierüber, h. I, 20. Hier sagt Petrus zu Clemens, ihm sei von Jacobus der Auftrag geworden, ihm jedes Jahr seine Lehrverkündigungen und Thaten zu beschreiben und zu übersenden. Diesem Auftrage kommt Petrus das eine Mal — und nur von diesem einen Mal berichten die Homilien ausdrücklich — so nach, daß er die Abfassung dem Clemens überträgt. Clemens sagt nämlich in der angeführten Stelle, der Auseinandersetzung des Petrus zufolge habe er eine Schrift über den wahren Propheten verfaßt, diese habe Petrus an Jacobus geschickt, indem er von demselben den Befehl erhalten zu haben behauptete, ihm alljährlich seine Thaten und Lehrverkündigungen mitzutheilen (*παρὰ σοῦ* [Jacobus] *ἐντολὴν ἔχειν εἰπών, τὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις γράφοντα διαπέμπειν σοι*). Können wir nun nachweisen, daß die *κηρύγματα Πέτρου*, um deren angeblichen Verfasser es sich handelt, eben aus jenen jährlich von Petrus dem Jacobus überschickten, durch Clemens niedergeschriebenen Lehrverkündigungen bestehen, so folgt, daß als der Verfasser jener *κηρύγματα* Clemens angesehen werden sollte. Der Beweis aber, daß die *κηρύγματα Πέτρου* der Complex jener Jahresberichte sind, läßt sich leicht führen:

Man könnte sagen, die *κηρύγματα Πέτρου* hätten es ihrer Benennung zufolge nur mit den von Petrus gehaltenen Lehrvorträgen zu thun, dagegen die Jahresberichte noch außerdem dem Auftrage des Jacobus gemäß (*ὁμιλίας τε καὶ πράξεις*) die Thaten des Petrus umfaßt haben müssen. Allein daß die *κηρύγματα* die Thaten nicht ausgeschlossen, erhellt aus den Homilien, die sich als einen Auszug aus denselben geltend machen und keineswegs bloß die Lehrverkündigungen, sondern auch die äu-

bezeugt zu ſein, Petrus mußte ſie noch ausdrücklich kund geben. Deshalb ſchickte er einen Brief von Petrus an Jacobus vorauf, worin der Erſtere dieſer κηρύγματα gedenkt und den Jacobus um Geheimhaltung derſelben erſucht, da die volle Erkenntniß der Wahrheit nicht Eigenthum Aller ſein dürfe. Somit war denn dieſen angeblich von Clemens verfaßten petriniſchen κηρύγματα die größtmöglichſte Beglaubigung von Petrus ſelbſt zu Theil geworden, die ſich natürlich auch auf den angeblichen Auszug aus denſelben — auf die Homilien — erſtreckte, ſobald ihre Treue und Uebereinſtimmung mit den κηρύγματα hinlänglich verbürgt war. Dies Letztere ſuchte der Verfaſſer durch zweierlei zu erreichen. Einmal ſollte dieſelbe Perſon — der römiſche Clemens — als Verfaſſer jener κηρύγματα und des Auszugs aus denſelben erſcheinen [3]). War ſchon hierdurch die Uebereinſtimmung verbürgt, ſo ebenfalls dadurch, daß dieſer Auszug und die κηρύγματα an einen und denſelben geſchickt worden waren, an Jacobus, den Bruder des Herrn. Dieſem hatte ja Petrus ſeinem Brief zufolge die κηρύγματα zugeſchickt, an dieſen richtete auch Clemens ſeinen Auszug — die Homilien. So-

---

ſtern Schickſale und Thaten des Petrus berichten; und daß die Jahresberichte hauptſächlich die Lehrvorträge beſchrieben, geht aus dem einen in den Homilien mitgetheilten Jahresbericht hervor, der über den wahren Propheten handelte. Somit enthalten die Jahresberichte, wie die κηρύγματα Πέτρου die Thaten, hauptſächlich aber die Lehrvorträge des Petrus; ferner waren beide von demſelben — von Petrus — und an denſelben — an Jacobus — überſandt. Endlich müſſen die κηρύγματα von bedeutendem Umfang geweſen ſein, da die Homilien einen Auszug aus ihnen geben ſollen. Daß von allen einzelnen Jahresberichten zuſammengenommen daſſelbe gilt, verſteht ſich von ſelbſt. Nehmen wir noch hinzu, daß dieſe Jahresberichte nach den Homilien von Clemens abgefaßt ſind, die κηρύγματα Πέτρου aber in dem clementiniſchen Brief, wie wir geſehen, nicht undeutlich als eine ebenfalls von Clemens verfaßte Schrift bezeichnet werden — obwohl dies nicht mit Gewißheit aus demſelben hervorgeht — ſo kann es keinen Zweifel leiden, daß die κηρύγματα Πέτρου eben der Complex jener Jahresberichte ſind.

Damit iſt denn erwieſen, daß die κηρύγματα angeblich von Clemens, obwohl im Namen des Petrus verfaßt waren.

3) Die Homilien ſind ja ein angeblich clementiniſches Product; daß auch die κηρύγματα Πέτρου angeblich von Clemens verfaßt ſind, haben wir in der vorigen Anmerkung geſehen.

mit war dem Zweifel an der Uebereinſtimmung beider Schriften vorgebeugt. Dennoch konnte es Jemand in den Sinn kommen, ſich durch eine Vergleichung beider Schriften ſelbſt hiervon überzeugen und ſich lieber an jene κηρύγματα ſelbſt wenden zu wollen [4]). Dies mußte verhindert werden; deshalb werden die petriniſchen κηρύγματα als Geheimſchrift ausgegeben, und Petrus mußte in ſeinem Briefe an Jacobus den Letztern um die ſtrengſte Geheimhaltung derſelben bitten. Ja noch mehr, es mußte noch berichtet werden, daß Jacobus auch wirklich dieſe Bitte erfüllt habe, und die Betheurungsformel für die, welchen das Buch mitgetheilt werden ſollte, beigefügt werden — in der ſogenannten διαμαρτυρία. —

Nach dieſer Entwicklung wird kein Zweifel darüber mehr obwalten können, daß wirklich die beiden Briefe und die Homilien als ächte petriniſche und clementiniſche Schriften gelten ſollten (vergl. §. 4.), ebenſo wie hiermit der Beweis, daß alle drei «Prologe» mit den Homilien ein wohlverbundenes Ganze ausmachen (vergl. §. 3.), als abgeſchloſſen betrachtet werden kann. —

---

§. 6.

Anlage der Clementinen.

II. Innerer Organismus derſelben.

Nach der Betrachtung der äußern Anlage unſerer Schrift gehen wir näher auf ihren innern Organismus ein.

Indem der Verfaſſer auf alle mögliche Weiſe dafür geſorgt hatte, jeden Verdacht unmöglich zu machen, als ob die Homilien nicht wirklich Geſchehenes berichteten, wie wir im vorigen §. geſehn, konnte er Eingang zu finden hoffen, wenn er Petrus und Clemens als Vertheidiger ſeiner eigenen dogmatiſchen Ueberzeugungen vorführte. In der Art und Weiſe, wie er dieſe von beiden vorgetragen werden ließ, verfuhr er mit großem Geſchick, und wußte, indem er bald Petrus die «wahre Lehre» in vertraulichen Geſprächen mit ſeinen Schülern, in

---

4) Jene κηρύγματα haben in Wirklichkeit gar nicht exiſtirt, und die Einführung der Homilien als eines Auszugs aus denſelben war ein loſes Vorgeben, vergl. Cap. III. §. 1. gegen Ende.

Vorträgen an das Volk, endlich in Disputationen mit Simon Magus vortragen, bald Clemens dieſelbe gegen verſchiedene Gegner vertheidigen ließ, ſehr geſchickt eine große Mannigfaltigkeit und Abwechslung zu erreichen. Wie der Verfaſſer ſonach ſeine Anſichten von Petrus und Clemens verkündigen läßt, ſo legt er anderſeits den Gegnern derſelben, Simon Magus, Apion, Annubion, Athenodorus und dem Vater des Clemens, Fauſtus, die religiöſen Richtungen, auf deren Bekämpfung ſeine Schrift ausging, bei; indem dieſe nun von Petrus und Clemens beſtritten und widerlegt werden, werden damit vom Verfaſſer die religiöſen Denkweiſen, welche ihm ſelbſt als verwerflich erſchienen, bekämpft. Sonach haben wir, um den innern Organismus der Clementinen kennen zu lernen, den Charakter, wie die Stellung dieſer Männer in denſelben ans Licht zu ſetzen und zwar zunächſt derer, welche als Vertreter der religiöſen Anſichten des Verfaſſers erſcheinen ſollten. Es ſind dies, wie ſchon geſagt, Petrus und Clemens, denen ſich als dritter noch Jacobus, der Bruder des Herrn, anreiht, denn, wenn der Letztere gleich in keiner Stelle der Homilien redend oder handelnd auftritt, ſo ſind dieſe doch ebenſo, wie die beiden vor denſelben ſtehenden Briefe, an ihn gerichtet, und die ſogenannte διαμαρτυρία enthält die Erzählung deſſen, was er nach dem Empfang des petriniſchen Briefs gethan. Auch iſt die Bedeutung, welche ihm in unſerer Schrift beigelegt wird, viel größer als ſelbſt die des Petrus. Betrachten wir demnach zuerſt die Stellung, welche ihm in den Clementinen angewieſen iſt:

Wie Jeruſalem, als urſprünglicher Stammſitz der Wahrheit, der Mittelpunkt der ganzen chriſtlichen Kirche iſt [1]), ſo iſt Jacobus, der Bruder des Herrn, als Biſchof von Jeruſalem Oberbiſchof und Vorſteher und Aufſeher aller Particularkirchen, zu dem mithin alle in einem Abhängigkeitsverhältniſſe ſtehen, und dem ſelbſt Petrus verpflichtet iſt, beſtändig Rechenſchaft von ſeinem Wirken zu geben. h. I, 20. An ihn hat Petrus daher ſeine κηρύγματα geſandt, an ihn befiehlt er dem Clemens nach ſeinem Tode eine kurze Zuſammenfaſſung ſeiner Lehrverkündigungen zu überſchicken, wie denn auch die Homilien wirk-

1) Vergl. die Entwicklung des Lehrbegriffs, §. 18. Anm. 4.

lich an ihn gerichtet ſind. Wie dem Biſchof die Aufſicht über die Reinerhaltung der Lehre in ſeiner Particulargemeinde zukommt *), ſo hat Jacobus als Oberbiſchof über die Reinerhaltung derſelben in der ganzen Kirche zu wachen. An ihn richtet ſich deshalb Petrus mit der Bitte, dafür zu ſorgen, daß ſeine κηρύγματα als Geheimſchrift aufbewahrt werden möchten, damit ſie, vor jeder Verfälſchung bewahrt, für alle Zeiten die Norm der Wahrheit abgeben könnten. Ihm haben daher auch alle die, welche als Lehrer in der Kirche auftreten wollen, ihre Lehre erſt zur Prüfung vorzulegen. h. XI, 35 [2]).

Petrus dagegen iſt der eigentliche Heidenapoſtel, er iſt, wie es im Brief des Clemens an Jacobus heißt, ὁ τῆς δύσεως στερεώτερον τοῦ κόσμου μέρος ὡς πάντων ἱκανώτερος φωτίσαι κελευσθείς, deſſen Beſtimmung es iſt, den Heiden das Evangelium zu verkündigen, h. III, 59. (ὁρμᾶν εἰς τὰ ἔθνη τὰ πολλοὺς θεοὺς λέγοντα, κηρύξαι καὶ διδάξαι, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν κ. τ. λ.), und, da Rom Hauptſtadt des Occidents iſt, Biſchof von Rom (vergl. Brief des Clemens c. 2.). Wenn alſo Simon Magus — wie wir nachher zeigen werden — nach der Darſtellung der Clementinen derjenige iſt, welcher in die chriſtliche Religion eine neue Art des Polytheismus einführt, ſo iſt der eigentliche Beruf des Petrus, dem Simon und ſeinem verderblichen Einfluß überall entgegenzutreten, wie dies in den Clementinen ſowohl dadurch bezeichnet wird, daß Petrus und der Magier als eine Syzygie [3]) aufgeführt werden, h. II, 17., als auch durch die ausdrückliche Erwähnung, daß Petrus überall dem Simon folgt, von Cäſarea nach Tyrus, Sidon, Berytus, Byblus, Tripolis u. ſ. w., und ſich überall bemüht, den durch ihn angerichteten Schaden wieder aufzuheben.

Wenn Petrus ſonach im Allgemeinen als Heidenapoſtel erſcheint, ſo iſt Clemens Repräſentant der heidniſchen Philoſophie, welche ſich zum Chriſtenthum bekennt, der mithin vor al-

*) Vergl. Lehrbegriff §. 14. Anm. 9.

2) Ueber das hier von Jacobus Geſagte vergl. die genauere Begründung Lehrbegriff §. 14.

3) Ueber die Bedeutung dieſes Worts vergl. Lehrbegriff §. 3.

len Andern berufen ist, die philosophisch gebildeten Heiden zum Christenthum zu führen. Clemens stammt nach den Clementinen aus einer der vornehmsten Familien Roms, schon in früher Jugend macht er sich mit allen verschiedenen philosophischen Systemen bekannt, findet aber in keinem derselben Beruhigung, die ihm erst im Christenthum zu Theil wird. Ja es zeigt sich in den Clementinen sehr deutlich eine Absichtlichkeit, ihn überall als höchst gebildet und mit der heidnischen Philosophie genau vertraut erscheinen zu lassen[4]). Apion, welcher ihm in Tyrus begegnet, h. IV, 7., stellt ihn seinen Freunden als einen Mann vor, der in der gesammten griechischen Bildung wohlbewandert sei (πᾶσαν ἑλληνικὴν παιδείαν ἐξησκημένος). Noch mehr tritt dies in der sechsten Homilie hervor. Als hier Apion die allegorische Deutung der Göttermythen vorträgt, scheint Clemens unaufmerksam zu sein, und als der Erstere, dies bemerkend, ausruft «wozu rede ich weiter, da Du nicht aufmerkst», antwortet Clemens, daß er alles dies schon längst kenne, und führt zum Beweis dafür die allegorische Deutung weiter fort. Es ist ferner noch hinzuzunehmen die Stelle h. XIV, 12., wo Clemens sagt, daß er der mathematischen Wissenschaften kundig sei, sein Vater und Petrus aber nicht in gleicher Weise.

Darin ist es denn auch begründet, daß, ungeachtet Petrus den Auftrag hat, dem Jacobus jährlich seine Lehrverkündigungen zu übersenden, doch nicht Petrus, sondern Clemens dieselben abfaßt *). Deshalb darf auch nicht Petrus, sondern Clemens mit dem durch seine Gelehrsamkeit [5]) im Alterthum allgemein bekannten alexandrinischen Grammatiker Apion disputiren, h. IV. und h. VI, ebenso verspricht Clemens h. XIV, 12. mit dem Aegyptier Annubion, der, wie wir weiterhin sehen werden, das Heidenthum von Seiten seiner Richtung auf Astrologie und Magie darstellt, über astrologische Gegenstände disputiren zu wollen. Daß diese Disputation wohl in der verloren gegange-

---

4) Der Bericht der Clementinen von der vornehmen Abkunft und hohen philosophischen Bildung des Clemens gehört sicher zu dem vielen rein Erdichteten. Vergl. §. 9.

*) Vergl. §. 5. Anm. 2.

5) Vergl. §. 8.

nen zwanzigsten Homilie Statt gefunden haben wird, haben wir früher gesehen. Vergl. §. 2. Abschnitt 7.

Die dogmatische Eigenthümlichkeit, mit welcher die genannten Männer in den Clementinen erscheinen, und somit die Richtung unsers Verfassers [6]) ist, um das Resultat der folgenden Untersuchungen gleich vorwegzunehmen, die ebionitische und zwar die gnostisch-ebionitische.

Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß der Verfasser die religiösen Richtungen, auf deren Bekämpfung er es mit seiner Schrift abgesehen hat, nicht in abstracto von Clemens und Petrus bestritten werden läßt, sondern dieselben in einzelnen Personen darstellt, diese dann mit Petrus oder Clemens zusammenführt, sie ihre Ansichten vortragen, die entgegengesetzten angreifen, dann aber des Irrthums überführt werden läßt. So war nicht allein das erreicht, daß die Bekämpfung der verschiedenen religiösen Denkweisen durch Abwechslung der Situationen und Personen an Interesse gewinnt, sondern die Gründe und Gegengründe konnten auch ausführlicher zur Sprache kommen, als es sonst möglich gewesen wäre. Indem wir also die Gegner des Petrus und Clemens nach der Stellung und dem Charakter, womit sie in den Clementinen erscheinen, zu betrachten haben, ist es die Person des Simon Magus, welche unsere Aufmerksamkeit vor allen Andern auf sich lenkt. Achten wir nämlich auf die Behauptungen, mit welchen er in unserer Schrift auftritt, so werden wir bald gewahr, wie ihm die verschiedensten, ja einander gradezu aufhebende Ansichten beigelegt werden. Wie wäre z. B. möglich, die Behauptung, daß Christus Gott und ihm in einer Vision erschienen sei, er mithin seine Lehre besser verstehe als Petrus, damit zu vereinigen, daß er sich selbst als den ἑστώς, als die Incarnation der höchsten Kraft bezeichnet und gradezu erklärt «ferne sei es von mir, daß ich ein Schüler Jesu Christi bin»! Ja recht absichtlich werden ihm, wie wir gleich nachher sehen werden, die verschiedensten Vorstellungen beigelegt. Das Befremdende dieser Erscheinung verschwindet bei folgender Betrachtung:

---

6) Die Auseinandersetzung der dogmatischen Eigenthümlichkeit wird im «Lehrbegriff der Clementinen» gegeben werden.

Simon wird in den Clementinen, h. XI, 35. XVI, 21., als Vorläufer späterer häretiſcher Erſcheinungen dargeſtellt. In der erſten Stelle ſagt Petrus: «Unſer Herr erzählte, wie der Teufel ſich vierzig Tage, ohne etwas auszurichten, mit ihm unterredet und ſodann verſprochen habe, aus ſeinen Anhängern Apoſtel zu ſenden, um die Menſchen zu täuſchen». «Deswegen hütet Euch», fährt Petrus fort, «vor ſolchen Propheten, Apoſteln und Lehrern, die nicht vorher ihre Lehre mit der des Jacobus verglichen haben und ohne Zeugen zu Euch kommen, damit der Teufel nicht ſpäterhin gegen Euch einen Lehrer ſende, wie er uns jetzt den Simon geſandt hat (*ἵνα μὴ ἡ κακία — — — ὕστερον — — καθ' ὑμῶν ἐκπέμψῃ κήρυκα, ὡς νῦν* [7]) *ἡμῖν τὸν Σίμωνα ὑπέβαλεν προφάσει ἀληθείας ἐπ' ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν κηρύσσοντα*). Wie ſchon in dieſer Stelle der Magier als Vorläufer der ſich innerhalb des Chriſtenthums geltend machenden häretiſchen Erſcheinungen dargeſtellt wird, ſo noch beſtimmter in der andern Stelle h. XVI, 21. «Möchte doch», ruft Petrus hier aus, «die gottesläſterliche Lehre ſich nicht über Simon hinaus verbreiten. Es werden aber [8]), wie der Herr vorausgeſagt hat, falſche Propheten und herrſchſüchtige kommen, welche, wie ich vermuthe, vom Gottesläſterer Simon ihren Anfang nehmen und dieſelben gottesläſterlichen Behauptungen vortragen werden».

Aber nicht nur als **Vorläufer** ſpäterer häretiſcher Erſcheinungen wird der Magier dargeſtellt, ſondern es werden ihm auch die Anſichten dieſer ſelbſt in den Mund gelegt, und er ſomit **auch als Repräſentant der** Häretiker, als deren Vorläufer er erſcheinen ſollte, aufgeführt. Ja die Anſich-

---

7) Die Handſchrift des Cotelerius lieſet *οὖν*, was hier aber keinen Sinn haben würde. Mit einer kleinen Aenderung iſt zu leſen *νῦν*.

8) Im Griechiſchen ſteht *γάρ* «denn es werden u. ſ. w.», mit vollem Recht, weil im Ausruf ſchon enthalten iſt, daß der Wunſch nicht erfüllt wird. Der Zuſammenhang iſt demnach: Möchte dies doch nicht geſchehn! Allein es wird geſchehn, denn u. ſ. w. Im Deutſchen würde es auffallend ſein, ohne ausdrückliche Hinzufügung des ausgelaſſenen, freilich im Ausruf ſchon enthaltenen Gedankens: «Es wird nicht ſo ſein» mit einem «denn» fortzufahren.

ten dieſer Häretiker werden ihm in der Art zugeſchrieben, daß deutlich hervortritt, er ſoll in denſelben eine fremde Rolle übernehmen. Schon der Schluß der eben angeführten Stelle h. XVI, 21. «welche, wie ich vermuthe, von Simon ihren Anfang nehmen und dieſelben gotteslästerlichen Behauptungen vortragen werden», bezeugt deutlich, daß dem Magier die Anſichten der Häretiker beigelegt werden, als deren Vorläufer er dargeſtellt wird. Eben hierauf führt uns auch der vorhin ſchon berührte Umſtand, daß die widerſprechendſten Behauptungen vom Magier in einer und derſelben Disputation gethan werden, noch mehr aber ganz deutliche Winke der Clementinen ſelbſt. Es kommt zunächſt die Stelle h. XVIII, 5. in Betracht. Hier ſagt Petrus zu Simon, der eine Anſicht ausgeſprochen hat, welche Petrus nicht für die wirkliche Ueberzeugung deſſelben hält, ob er Gott zum Zeugen anrufen könne, daß er das, was er eben behauptet, auch wirklich glaube. Nach mehreren vergeblichen Ausreden erwiedert der Magier: «Nimm an, daß ich mir dies ausgedacht, oder auch von einem Andern erfahren habe, und antworte mir darauf; denn wenn es nicht widerlegt werden kann, ſo ſehe ich, daß es Wahrheit iſt». Als Petrus aber dennoch darauf beſteht, es nur in dem Fall widerlegen zu wollen, wenn es wirklich ſeine Ueberzeugung ſei, behauptet Simon zwar, daß dem ſo ſei, und Petrus läßt ſich auf eine Widerlegung ein; dennoch iſt ganz klar, daß die vorgetragene Anſicht als eine dem Magier nicht wirklich angehörende erſcheinen ſoll, was ebenfalls aus dem elften Capitel derſelben Homilie deutlich hervorgeht. Hier gibt nämlich Simon zu, daß Alles, was er bisher in dieſer Disputation vorgebracht, keineswegs ſeine wirkliche Ueberzeugung ſei. «Viel thut es zum Siege», ruft er aus, «ſich der eigenen Waffen zu bedienen, denn, was man liebt, kann man auch wacker vertheidigen — — — deshalb will ich in Zukunft meine wahre Anſicht vortragen». Aber auch das hierauf Vorgebrachte erkennt Petrus als eine fremde, dem Magier nicht angehörende Anſicht. «Ich rufe Alle zu Zeugen», ſagt er, «daß Du auch das, was Du eben geſprochen, nicht glaubſt, denn ich kenne Deine Ueberzeugung und will ſie Dir kund thun». Als er dieſelbe darauf aufdeckt, fühlt ſich Simon getroffen und ruft zornig aus: «Was

ſchwatzeſt Du, ſchamloſer Menſch, und biſt ſo unverſtändig, v
dem Volk die Geheimniſſe zu offenbaren». — Ferner iſt h
anzuführen die Stelle h. XVII, 20. Hier geſteht der Magi
nachdem Petrus ſeine Behauptung widerlegt hat, daß ihm Ch
ſtus erſchienen und ihm dadurch die Wahrheit ſicherer als du
perſönlichen Umgang mitgetheilt habe, ſelbſt zu, daß dies keine
wegs ſeine wahre Ueberzeugung geweſen ſei.

Demnach haben wir zu unterſuchen, welc
Vorſtellungen als wirkliche Ueberzeugung des M
giers gelten ſollen, und in welchen er als Träg
fremder Anſichten daſtehn ſoll[9]). — Was wirklich a
die Anſicht des Magiers gelten ſoll, lernen wir aus zwei St
len, h. II, 22. und XVIII, 12., kennen. In der erſtern ſe
Aquila, der, ehe er für's Chriſtenthum gewonnen, ſelbſt e
Freund des Magiers geweſen war, die Anſichten deſſelben au
einander, in der zweiten deckt Petrus ſeine wahre Ueberzeugu
auf. Nach beiden Stellen lehrte Simon: Es exiſtirt eine μ
γάλη δύναμις, ein θεὸς θεῶν ἐν ἀποῤῥήτοις ὤν, von d
ſem ſind zwei Engel oder Untergötter ausgeſandt, der eine, u
die Welt zu ſchaffen, der andere, das Geſetz zu geben, beide g
ben ſich fälſchlich für den höchſten Gott ſelbſt aus. Er ſell
ſei eine Incarnation der höchſten Kraft, oder der ſtehen
(ἑστώς), mithin über den Weltſchöpfer erhaben. Mit dieſ
Stellen ſtimmt zuſammen h. III, 2., wo Petrus ſagt, daß S
mon zeigen werde, nicht der Weltſchöpfer ſei der höchſte Go
ſondern ein anderer ἄγνωστος καὶ ἀνώτατος, ὡς ἐν ἀποῤῥή
τοις ὤν θεὸς θεῶν, der zwei Untergötter ausgeſandt hat
den Weltſchöpfer und Geſetzgeber, — ferner alle die Stellen,
welchen ſich Simon für den ἑστώς erklärt.

Schon an dieſen als wahre Ueberzeugung des Magie
in den Clementinen hingeſtellten Anſichten haben wir ein Kr
terium, die Behauptungen kennen zu lernen, in welchen er ei
fremde Rolle übernehmen ſoll. Noch deutlicher aber zeigen eb
dieſelben Winke, welche uns überhaupt belehren, daß Sim

9) Daß Simon in den Clementinen als Repräſentant fremder A
ſichten auftreten ſoll, iſt von Simſon in ſeiner Abhandlung über Sim
Magus in Illgens Zeitſchrift 1841. Heft III. nicht beachtet worden; ver
S. 49 ff.

als Vorgänger fremder Ansichten erscheinen soll, auch in welchen Behauptungen dies der Fall ist.

Die Ansichten, welche der Magier als Träger fremder Denkweisen vorbringt, zerfallen in drei Classen.

I. Alles, was Simon vom 13ten bis 19ten Capitel der 17ten Homilie vorbringt, erklärt er selbst c. 20. nur deshalb ausgesprochen zu haben, um zu sehen, ob Petrus es widerlegen könne, er selbst sei weit entfernt, dasselbe zu glauben. Auch schon der Inhalt der dort ausgesprochenen Behauptungen zeigt, daß dem Simon in denselben eine fremde Rolle übertragen ist. Er behauptet hier nämlich, daß Christus ihm in einer Vision erschienen sei, und da die Wahrheit authentischer durch Visionen, als durch persönlichen Umgang vermittelt werde, er seine Lehre besser verstehe als Petrus. Unter allen den ihm sonst noch beigelegten Behauptungen ist nur eine einzige, welche hiermit in Verbindung zu bringen ist, die dem Magier h. XVI, 15. zugeschriebene Vertheidigung der Gottheit Christi.

II. Eine andere Stelle, wo Simon als Repräsentant fremder Ansichten auftreten soll, ist h. XVIII, 11. «Der höchste Gott, die δύναμις ἐν ἀποῤῥήτοις», behauptet hier der Magier, «ist von dem Weltschöpfer verschieden. Dieser ist ein so unendlich viel geringeres Wesen, daß ihm der höchste Gott ganz unbekannt ist, wie selbst aus den Reden Jesu, in denen Falsches und Wahres vermischt vorliegt, hervorgeht».

So sehr man auch versucht sein könnte, diese Stelle mit dem zusammenzustellen, was die Clementinen als eigentliche Ueberzeugung des Magiers angeben, so zeigen doch die gleich darauf folgenden Worte des Petrus «ich rufe Alle zu Zeugen an, daß Du auch dies nicht glaubst», daß Simon hier als Träger fremder Ansichten erscheinen soll. Geht es nun aber theils schon an sich nicht an, diese Behauptungen mit den unter Nr. I. angeführten zu verbinden, theils aus dem Grunde, weil Simon, ehe er diese Behauptung aufstellt, ausdrücklich erklärt, er habe bisher in der Disputation seine wahre Meinung noch nicht ausgesprochen und wolle es jetzt thun — freilich thut er es auch hier nicht, wie wir gesehen — so sind wir zur Annahme genöthigt, daß Simon hier als Träger einer fremden Ansicht dargestellt werden soll, die noch von der unter Nr. I. angeführ-

§. 7.

Titel unſerer Schrift τὰ Κλημέντια. Bedeutung des Worts Homilie.

Sollten die beſprochenen Briefe ſammt den Homilien d ächte Schriften von Petrus und Clemens gelten, ſollten ferr alle einzelnen Stücke zuſammen ein Ganzes bilden *), ſo kon der Verfaſſer nur als Sammler und Zuſammenſteller ächter) triniſcher und clementiniſcher, auf einander Bezug habender Schr ten angeſehen werden wollen. Nothwendig war es ſomit nic daß er dem Ganzen einen beſondern Titel gab, die einzeln Stücke waren ja durch die Ueberſchrift genugſam bezeichn Daß er es aber dennoch gethan hat, legt ein Zeugniß fei Umſicht ab. Es ſollten ja alle einzelnen Stücke, der Brief t Petrus an Jacobus, der darauf folgende Bericht deſſen, w Jacobus nach Empfang deſſelben gethan, endlich der Brief v Clemens an Jacobus ein Ganzes mit den Homilien ausm chen; würde der Verfaſſer nun dem Ganzen keine beſondere B nennung vorgeſetzt haben, ſo wäre dies leichter verkannt, u die Gefahr dageweſen, daß der Zuſammenhang nicht erkan und die einzelnen Stücke ſpäter auseinandergeriſſen worden w ren. So ſetzte er denn ſeiner angeblichen Sammlung ächt petriniſcher und clementiniſcher Documente den Namen τὰ Κλ μέντια vor, um anzudeuten, daß der Hauptinhalt derſelben v Clemens herrühre.

Dieſer Name begegnet uns zuerſt im chronicon paschale [1]), deſſen erſter Theil nach der Mitte des vierten Jahrhu derts verfaßt iſt [2]); allein hier ſind nicht unſere Clementin ſondern eine Bearbeitung derſelben gemeint, wie aus der mit theilten Stelle hervorgeht (vergl. Cap. III. §. 11.) Unſe Clementinen ſind zuerſt erwähnt vom Verfaſſer der athanaſia ſchen Synopſis [3]), und ſodann von dem Patriarchen von Co

*) Wie wir dies beides erkannt haben §. 4. und §. 3.

1) Chronicon paschale, recensuit Dindorfius, Vol. I. Bonn 1832. p. 50.

2) Vergl. den zweiten Band des eben genannten Werks, Bonn 1832. praef. p. 16.

3) Die wohl nicht lange nach Athanaſius Tode verfaßt iſt und alexandriniſchen Kirche angehört. Vergl. Bleek's Hebräerbrief, Theil

ſterben mußte (h. XVI, 19.), ſodann aber aus manchen Stellen des alten Teſtaments (h. III, 39.). Denn obwohl daſſelbe vom Weltſchöpfer herrührt, ſo ſind doch manche Stellen wider ſeinen Willen von jener höchſten Gottheit eingeſtreut, welche die wahre Beſchaffenheit des Weltſchöpfers aufdecken. Auch Jeſus hat bald den höchſten Gott, bald aber auch den Weltſchöpfer (h. XVII, 5.), daher bald Wahrheit, bald Irrthum verkündigt (h. XVIII, 11.).

III. Ganz vereinzelt ſteht die h. XVIII, 4. vom Magier ausgeſprochene Behauptung da, daß der höchſte Gott (ὁ πατὴρ ὁ ἀποῤῥήτοις ὤν) einem jedem der 70 Völker, unter welche er den Erdkreis getheilt, einen beſondern Untergott und darunter den Juden ſeinen Sohn, den Weltſchöpfer und höchſten von jenen Göttern, den Geber des Geſetzes und Vater Jeſu Chriſti vorgeſetzt habe, — und bildet die dritte Claſſe der Behauptungen, in welchen dem Magier eine fremde Rolle übertragen iſt [11]).

Steht demnach feſt, daß in den unter Nr. I. II. III. angeführten Behauptungen der Magier Repräſentant fremder Richtungen ſein ſoll, ſo haben wir jetzt zu unterſuchen, **welche** Rollen ihm in den einzelnen Behauptungen übertragen ſind.

Es kann wohl nicht zweifelhaft ſein, daß es der Gnoſticismus iſt, deſſen verſchiedene Geſtaltungen in den beiden letzten Claſſen der dem Magier zugeſchriebenen fremden Anſichten dargeſtellt und bekämpft werden ſollten. Die Unterſcheidung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer, die Behauptung, bald daß der höchſte Gott ein völlig prädicatloſes Weſen, bald daß ihm die Eigenſchaft der Güte, nicht aber der Gerechtigkeit zukomme, daß der Weltſchöpfer dagegen ein gerechtes, aber eben deshalb nicht gütiges, ein ſchwaches, beſchränktes, kurzſichtiges,

11) Daß dies in den Clementinen nicht als wirkliche Ueberzeugung des Magiers gelten ſoll, würde ſchon aus der Vergleichung mit dem, was ſie als ſolche hinſtellen, hervorgehen, auch wenn es nicht ausdrücklich im Folgenden geſagt wäre. Ebenſowenig geht es aber an, dieſe Behauptungen mit den unter Nr. I. und II. angeführten zu verbinden, wie auch Simon ſelbſt ſie zurücknimmt, ehe er die unter Nr. II. angeführten ausſpricht, h. XVIII, 11. Es bleibt alſo nichts anders übrig, als dieſe von den frühern zu trennen, wie oben geſchehen iſt.

charakterloſes Weſen ſei, die Betrachtungsweiſe des alten Teſtaments als eines Werks des Demiurgos, obwohl einzelne Stellen von jener höchſten Gottheit eingeſtreut ſeien, die Unterſcheidung deſſen, was Jeſus auf das Eingeben des Demiurgen und der höchſten Gottheit geſprochen — alles dies iſt ſo unverkennbar gnoſtiſch, daß hierüber kein Zweifel obwalten kann. —

Nicht weniger iſt es aber auch gewiß, daß dem Magier in den unter Nr. I. angeführten Behauptungen die Rolle des Paulus übertragen iſt. Wir haben vorhin ſchon [12]) darauf aufmerkſam gemacht, wie ſchon dadurch, daß Petrus in den Clementinen als der Heidenapoſtel hingeſtellt wird, Paulus verdrängt und Petrus an ſeine Stelle geſetzt werden ſollte. Indem nun aber Simon Magus als der σύζυγος des Petrus, als der, deſſen verderbliche Wirkungen dieſer ſich bemühen ſollte durch ſeine Predigt des Geſetzes unſchädlich zu machen, beſchrieben wird [13]), ſo wird ſchon hierdurch auf gewiſſe Weiſe dem Simon die Rolle des Paulus übergeben. Ganz beſtimmt geſchieht dies aber in den unter Nr. I. angeführten Behauptungen des Magiers, daß Chriſtus Gott, und er einer Erſcheinung von demſelben gewürdigt und eben dadurch zum Apoſtolat und zum rechten Verſtändniß ſeiner Lehre mehr befähigt ſei als die, mit denen der Herr perſönlich auf Erden umgegangen. Wenn wir nämlich oben erkannt haben, daß Simon in dieſen Behauptungen eine fremde Rolle ſpielen ſoll, ſo können wir gewiß um ſo zuverſichtlicher behaupten, daß es nur die Perſon des Paulus ſein kann, welche er hier vorſtellen ſoll, als ſich nicht allein eine anderweitige Polemik gegen denſelben in den Clementinen beſtimmt nachweiſen läßt [14]), ſondern auch h. XI, 35. unter dem, als deſſen Vorläufer Simon genannt wird, Paulus zu verſtehen iſt [15]), und wir vorhin erkannt haben, daß, indem der Magier als Vorläufer häretiſcher Erſcheinungen hingeſtellt wird, ihm zugleich die Behauptungen derer, als deren Vor-

12) Siehe §. 3., vergl. auch Cap. IV. den Abſchnitt über die Polemik gegen Paulus.

13) Vergl. die vorhin gegebene Schilderung des Petrus der Clementinen.

14) Vergl. Cap. IV.

15) Ebendaſelbſt.

läufer er erſcheinen ſoll, beigelegt werden. Wie Paulus für ſein apoſtoliſches Anſehn ſeine unmittelbare Berufung zum Apoſtolat durch Chriſtum in jener Erſcheinung auf der Reiſe nach Damaskus geltend machte, ſo beſtreitet der Verfaſſer daſſelbe einmal dadurch, daß er die **Möglichkeit** einer Berufung durch eine Viſion in Abrede ſtellt. «Kann einer durch eine Viſion die Befähigung zum Lehramt erlangen»? entgegnet Petrus h. XVII, 19. dem Magier, der auf ſolche Weiſe zum Apoſtelamt berufen zu ſein behauptete. «Wenn Du ſagſt, es ſei möglich, weshalb hat denn Jeſus ein ganzes Jahr mit Wachenden beſtändig Umgang gepflogen»? Sodann bekämpft er daſſelbe, indem er die **Wirklichkeit** dieſer Erſcheinung in Zweifel zieht. «Wie ſollte Dir Chriſtus erſchienen ſein», fährt Petrus fort, «da Du nicht übereinſtimmend mit ſeiner Lehre denkſt? Biſt Du wirklich, wenn auch nur eine Stunde, von ihm einer Erſcheinung gewürdigt, belehrt und zum Apoſtel gebildet worden, ſo verkündige ſeine Reden, erkläre, was er ſagte und that, liebe ſeine Apoſtel und ſtreite nicht mit mir, der ich mit ihm zuſammen war». —

Könnte unſere Behauptung, daß Simon hier die Rolle des Paulus übernehmen ſoll, nach dem bisher Entwickelten noch zweifelhaft erſcheinen, ſo muß doch bei genauerer Betrachtung des 19ten Capitels der 17ten Homilie jeder Zweifel ſchwinden. Wir haben oben [16]) geſehen, daß in den Worten des petriniſchen Briefs: «Einige von den Heiden haben meine Predigt des Geſetzes verworfen und die geſetzwidrige Lehre des verhaßten Menſchen angenommen. Mit verſchiedenen Erklärungen ſuchen ſie meine Worte ſo zu deuten, als ob nach meiner Meinung das Geſetz aufgehoben ſei, ich es aber nicht offen zu verkündigen wage, was ferne ſei. — — — Jene verdrehen, ich weiß nicht wie, meinen Sinn und wollen meine Worte beſſer als ich, der ich ſie geſprochen, deuten, indem ſie zu denen, welche ſie unterrichten, ſagen, das ſei meine wahre Meinung, wovon ich nicht einmal gedacht habe», — eine Bekämpfung des Apoſtels Paulus enthalten iſt mit Anſpielung auf den Vorfall zwiſchen Petrus und Paulus in Antiochia, wo Petrus wegen

16) Vergl. §. 8. Anm. 13.

für **seine Zeitgenossen** kund gab. Ebensowenig verr
er seine Zeit dadurch, daß er Petrus und Clemens als A
treter des Ebionitismus erscheinen ließ; wie überhaupt sorgfä
die Bezugnahme auf spätere Verhältnisse vermieden ist.

Mißlicher könnte es um den zweiten Punkt zu stehen sc
nen. Wir haben schon früher darauf aufmerksam gemacht, d
ein großer Theil der in den Clementinen berichteten äußern u
innern geschichtlichen Verhältnisse für nichts weniger als hi
risch beglaubigt gelten kann, wie auch darüber sowohl die D
legung des Inhalts (§. 2.), als auch der von den Haupt
sonen entworfenen Zeichnung (§. 6.) nicht zweifelhaft lassen ka
Wie konnte der Verfasser hoffen, daß dies nicht erkannt wer
würde, wie sich einbilden, daß die Leser den Charakter, in w
chem Petrus, Clemens u. a. erscheinen, für den wahren,
vielen fingirten äußern geschichtlichen Verhältnisse für wirkl
dageweſene halten würden? Unmöglich, könnte man sag
konnte der einsichtsvolle, umsichtige Verfasser dies erwarten, u
möglich konnte er daher seine Berichte als historische Wahrh
ausgeben wollen, vielmehr waren die fingirten geschichtlic
Verhältnisse nur dichterische Einkleidung, die er nur als Di
tung angesehen wissen wollte [1]). Dadurch würde denn uns
obige Behauptung, daß der Verfasser das Erzählte für geschi
liche Wahrheit hat ausgeben wollen, umgestoßen.

Allein dieser Einwand, so scheinbar er auch sein mag,
ist er doch nur scheinbar. So Vieles der Verfasser auch sel
fingirte, so folgte er doch größtentheils einer vorhandenen Gru
lage oder vorhandenen Traditionen, und nur in den weni
bekannten Partien hatte er für seine Dichtungen freiern Spielrau

Die folgende Untersuchung, in wie weit sich der Verfa
bei der Erzählung der äußern geschichtlichen Verhältnisse, wie
der Schilderung der Hauptpersonen, der Wirklichkeit, oder a
damals vorhandenen Ueberlieferungen anschließt, und in
weit seine Schrift von ihm selbst Fingirtes enthält, wird u
überzeugen, wie vorsichtig er mit den Erdichtungen zu We
ging, wie sehr er sich bemühte, sie in die engste Verbindung
historisch feststehenden Thatsachen, oder mit damals in Umla

1) Vergl. §. 4. Anm. 11.

gesetzten Traditionen zu bringen, damit im Leser keine Zweifel an seinen Berichten erweckt werden sollten. Ja wie sehr dies gelungen, wird uns der folgende §. zeigen, wo wir sehen werden, daß sehr vieles von unserm Verfasser rein Fingirte von spätern Schriftstellern als geschichtliche Wahrheit ausgegeben wurde. —

Was zunächst die Personen des Jacobus, Petrus und Clemens anlangt, so erscheinen sie zwar in unserer Schrift als Vertreter der ebionitischen Richtung, und insofern war ihre Denkweise wesentlich verändert. Dennoch ist ja bekannt, wie schon in der apostolischen Zeit die judaisirenden, antipaulinischen Bestrebungen sich auf die Autorität des Jacobus und Petrus zu stützen pflegten, und wie das Bild des Ersteren schon früh ebionitisch ausgemalt wurde. Daß aber auch der römische Clemens schon früh von den judaisirenden Richtungen zu ihrer Partei gezogen wurde, erhellt aus der bekannten Stelle des judaisirenden (obwohl keineswegs aus dem Ebionitismus hervorgegangenen, vergl. Cap. IV.) **Hermae Pastor**, in welcher Hermas den Auftrag erhält: **scribes ergo duos libellos et mittes unum Clementi et unum Graptae, mittet autem Clemens in exteras civitates, illi enim permissum est** [2]). — Auch die äußere Stellung der genannten Männer schließt sich an die Art und Weise an, in welcher sie schon im neuen Testament erscheinen. Wie Jacobus nach den Clementinen der in Jerusalem residirende Bischof ist, so erscheint er auch im neuen Testament als Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde, der nie über die Gränzen Palästina's hinauskam, und wie er in den Clementinen als Oberbischof der ganzen Christenheit bezeichnet wird, so ist auch schon aus dem neuen Testament die große Verehrung, welche ihm zu Theil ward, hinlänglich bekannt; wie vor allem die Sage von seinem als Reliquie aufbewahrten θρόνος [3]) ein starkes Zeugniß von der Autorität ablegt, welche sich an seine καθέδρα knüpfte. Wenn dagegen Petrus in den Clementinen als der eigentliche Heidenapostel dargestellt wird, so

2) Lib. I. vis. II, 4.

3) Bei Euseb. h. e. VII, 19.; vergl. den Excurs von Heinichen, Eusebii histor. eccl. libr. X. tom. III. Lipsiae 1828. p. 412 seqq.

zeugt dies von ihrer Absicht, den Apostel Paulus zu verdrä
gen, und ist natürlich der Wirklichkeit nicht entsprechend, obwo
es sich derselben insofern anschließt, als Petrus der erste Ap
stel war, welcher Heiden in die christliche Gemeinschaft a
nahm, und er seit dem Apostelconvent außerhalb Palästina
wirksam war, wenn sich gleich sein Wirkungskreis auch da
sonders auf Abkömmlinge der Juden beschränkte *). Wenn
Clementinen zum Schauplatz seiner Thätigkeit Cäsarea Strat
nis, Tyrus, Sidon, Berytus, Tripolis, Laodicea, Antiochia m
chen und ihn zuletzt als Bischof von Rom sein Leben end
lassen, so schließt sich das Erstere dem Apostelg. c. VIII —
Berichteten an und ist nur eine weitere Ausdehnung seiner b
beschriebenen Wirksamkeit; seines Aufenthalts in Cäsarea wi
noch besonders Apostelg. c. X., seines Aufenthalts in Antioch
Galat. II, 11. gedacht. Und wenn er den Clementinen zufol
überall dem Simon Magus folgt und in Cäsarea und Laodic
Disputationen mit ihm zu bestehen hat, so gab den Anknüpfung
punkt hierzu das in der Apostelgeschichte erzählte Zusammentr
fen mit demselben. Daß Simon in Cäsarea längere Zeit g
wesen war, war aus Josephus **) bekannt; war Petrus
Apostelgeschichte zufolge aber ebenfalls dort gewesen, wie na
lag es da, hier beide in einer Disputation zusammentreffen
lassen! Was den Aufenthalt des Petrus zu Rom anlangt,
ist, auch wenn man denselben in Abrede stellen zu müssen glaubt
doch das jedenfalls gewiß, daß derselbe nicht zuerst von unse
Verfasser behauptet worden ist; rein fingirt ist aber das röm
sche Episkopat des Petrus. Wenn ferner nach der Voraus
setzung der Clementinen Petrus vor Jacobus gestorben ist,

*) Ihm war ja die ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς übertragen n
Gal. II, 8.

**) Antiqq. lib. XX. c. 7. §. 2. p. 969. nach der Ausgabe v
Havercamp. Daß der in dieser Stelle erwähnte Simon derselbe ist n
dem aus der Apostelgeschichte bekannten, scheint mir keinem Zweifel
unterliegen. Vgl. Neanders apostolisches Zeitalter, dritte Auflage I.
88. und Simson, Leben und Lehren Simons des Magiers, in Illgens Ze
schrift 1841. Heft III. S. 19.

***) Es ist bekannt, daß dies in der neuesten Zeit besonders v
Baur geschehen ist; die Schwäche seiner Argumentation ist jedoch sch
von mehreren Seiten aufgedeckt worden.

mt dies freilich nicht mit dem Bericht des Joſephus überein, ß aber mit dem des Hegeſipp, nach welchem der Tod des obus erſt ins Jahr 69 fällt, und es iſt noch keineswegs chieden, welche Angabe die richtige iſt [6]). Was die Perſon Clemens anlangt, ſo dürfte von allem dem, was die Cle- tinen über ihn berichten, nur ſehr Weniges hiſtoriſch feſtſtehen. r aber hatte die Dichtung um ſo freiern Spielraum, je we- r von ſeinen äußern Lebensverhältniſſen bekannt war, zu cher Annahme uns doch gewiß der Umſtand, daß ſehr bald ß einmal die Reihenfolge der erſten römiſchen Biſchöfe, Li- , Anacletus und Clemens, feſtſtand, wie die Erſcheinung ßigt, daß manche unhiſtoriſche Angabe über ihn ſpäterhin den Clementinen in die Ueberlieferung überging (vergl. 9.). Was die Clementinen von ſeiner hohen Abkunft und wandſchaft mit dem kaiſerlichen Hauſe berichten, iſt, wie n [7]) nach dem Vorgange von Cotelerius und Mosheim ge- ß hat, von jenem Flavius Clemens entlehnt [8]), der unter mitian den Märtyrertod erlitt. Seine große Gelehrſamkeit, che recht abſichtlich hervorgehoben wird, iſt wohl fingirt *), nahe Verbindung, in welche er zu Petrus geſetzt wird, iſt leicht der Stelle im Philipperbrief IV, 3. nachgebildet. Wie t Clemens als *συνεργός* des Paulus erſcheint, ſo konnte s Verhältniß um ſo eher auf Petrus übertragen werden, als er in den Clementinen der eigentliche Heidenapoſtel iſt (vergl. 6.). Unhiſtoriſch iſt es ferner, wenn Clemens von Petrus t Biſchof ordinirt wird und vor Linus und Anacletus das höfliche Amt verwaltet haben ſoll (vergl. §. 9.).

Die Gegner des Petrus und Clemens ſind in den Cle- tinen, wie wir geſehen, Simon Magus, Apion, Athenodo-

6) Wäre die Stelle des Joſephus kritiſch geſichert, ſo würde ſein gniß ohne Zweifel mehr Glaubwürdigkeit verdienen als daß des He- pp. Eben dies iſt aber nach dem Vorgange mehrerer älterer Gelehr- neuerdings von Credner u. a. in Abrede geſtellt worden. Vergl. den chnitt über die Bedeutung der Clementinen, Anm. 8.

7) Chriſtuspartei S. 199 ff.

8) Dies iſt beſonders auch gezeigt in den Diſſertationen von Za- rias und Vitry von Calogera herausgegeben, opusculi scientifici tom. XIII. p. 300. 350 seqq. Vergl. Mosheim de rebus etc. p. 157.

*) Vergl. §. 9.

rus, Annubion. Als der Geburtsort des Magiers wird d
Dörfchen Gitthä [9]) in Samaria angegeben, übereinstimmend m
Justin dem Märtyrer *) und allen andern Schriftstellern (verg
Simson a. a. O.) mit Ausnahme des Josephus, nach welche
er ein Jude und auf der Insel Cypern, geboren war [10]). — Be
allem dem, was die Clementinen über seine Eltern, seinen Au
enthalt in Aegypten, sein Anschließen an den Täufer Joha
nes u. s. w. erzählen, finden wir zwar vorher keine Spur, jedo
ist wohl kaum anzunehmen, daß dies Alles erst von unser
Verfasser erdichtet worden sei und Manches nicht schon früher i
den Sagen, welche sich um seine Person bildeten, vorhand
gewesen sein sollte. Seine Verbindung mit der Helena, von d
auch Justin [11]) berichtet, ist sicher als historisch beglaubigt

---

9) Ueber die verschiedene Schreibweise vergl. Simson in der sch
angeführten Abhandlung über Simon Magus S. 18.

*) Apolog. I. p. 69. nach der Ausgabe Francofurti ad Viadr. 16

10) Antiqq. lib. XX. c. 7. §. 2. p. 969. ed. Havercamp. Z
Frage, welcher Bericht der glaubwürdigere ist, muß meines Erachtens
Gunsten des Josephus entschieden werden. Denn wenn gleich das Zeug
des Justin in dieser Sache deshalb eine besondere Beachtung verdie
weil er selbst aus Samarien herstammte, so war doch der Magier, v
dem er erzählt, zum Theil wenigstens schon die spätere mythische P
son — man denke nur an seine Erzählung von einem Standbilde, welch
ihm der Kaiser Claudius in Rom errichtet haben soll. Abgesehen hierv
wie nahe mußte es liegen, wenn er unter den Samaritanern besond
vielen Eingang fand, seinen Geburtsort nach Samaria zu verleg
Wenn Simson aber bemerkt, daß er bei den Samaritanern wohl schw
lich Eingang gefunden haben würde, wenn er ein Jude gewesen wäre,
ist zu entgegnen, daß bei der unzweifelhaften Opposition, in welche er
zu dem Judenthum setzte, er nur um so mehr den allem Jüdischen dur
aus feindlichen Samaritanern willkommen sein mußte, wenn er ein geb
ner Jude war. Schwerlich würde er ferner mit seiner Behauptung, e
Incarnation der höchsten Kraft zu sein, bei den Samaritanern so entsch
denen Anklang gefunden haben (Actor. VIII, 9 seqq.), wenn er aus
rem Lande herstammte. Dazu kommt, daß Josephus der Zeit nach
viel näher stand als Justin. —

Vielleicht hatte auch die Nachricht, daß Simon aus Samaria
zwar aus Gitthä gebürtig war, ihren Grund in einer Verwechslung
Κιττιεύς (Einwohner von Cittium, der Hauptstadt von Cypern)
Γιττιεύς, wie hin und wieder vermuthet worden ist.

11) A. a. O.

betrachten, da nach Irenäus [12]) und Eusebius [13]) Statuen derselben von den Samaritanern göttlich verehrt wurden, ja diese selbst nach dem Zeugniß des Origenes eben deshalb den Namen der Helenianer [14]) empfangen hatten. Was die Clementinen von seinen Reisen zu berichten wissen, war wohl größtentheils vom Verfasser selbst erdichtet, so jedoch, daß ohne Zweifel eine historische Grundlage vorlag. Denn wenn er nach der Apostelgeschichte sich in Samaria befand, die vorhin angeführte Stelle des Josephus dagegen von seinem Aufenthalt in Cäsarea Stratonis berichtet, so erfahren wir aus dem Sendschreiben der Corinthier an Paulus [15]), welches wohl, wenn auch auf keinen Fall ächt, doch nicht grade sehr spät anzusetzen sein dürfte, von seinem Aufenthalt in Corinth. Mag nun auch die Richtigkeit dieser Angabe hingestellt sein, so sehen wir doch wenigstens, wenn wir damit noch die Nachricht des Justin von seinem Aufenthalt in Rom zusammenstellen: schon vor der Abfassung unserer Schrift wußte die Tradition von mehreren Reisen des Magiers. Ueber die in den Clementinen vorkommenden Disputationen mit Petrus haben wir schon vorhin gesprochen.

Die innere Stellung des Magiers anlangend, so haben wir gesehen, wie er von unserm Verfasser zum Haupt der Häresien, namentlich des Gnosticismus gestempelt wird *). Hiervon findet sich nun früher freilich keine Spur, desto einstimmiger haben aber fast alle spätern Schriftsteller dies nachgesprochen (vergl. §. 9.).

Ueber die übrigen Personen, Apion, Annubion, Athenodorus können wir uns kürzer fassen. Apion hat nach den Clementinen den Beinamen *Πλειστονίκης*, ist ein alexandrinischer Grammatiker, voll bittern Hasses gegen die Juden, den er selbst in mehreren Schriften ausgelassen hatte. Er war früher, als

12) Adv. haer. I, 20.

13) h. e. II, 13.

14) Contra Celsum lib. V, 62.

15) Vergl. Rinck: Das Sendschreiben der Corinthier an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Corinthier, in armenischer Sprache erhalten, ins Deutsche übersetzt, Heidelberg 1823.

*) Vergl. §. 6.

Clemens noch in Rom war, mit ihm befreundet, hatte ſich a ſpäterhin dem Magier angeſchloſſen, nur weil er ſeinen Haß gen die Juden, nicht ſeine ſonſtigen Anſichten theilte, da er v mehr ein Vertheidiger des Heidenthums und zwar des allegor gedeuteten war. h. IV, 6. V, 2. und h. VI.

Es kann nicht im Geringſten zweifelhaft ſein, daß d derſelbe Apion iſt, deſſen Name uns nicht allein bei den K chenſchriftſtellern Juſtin, Tatian, Clemens von Alexandrien, T tullian, Euſebius, Hieronymus u. a., ſondern auch bei den P ſanſcribenten Seneca, Plinius, Gellius, Athenäus begegnet, nach Joſephus antiqq. judaic. lib. XVIII, 8. (vergl. Eu bius h. e. II, 5. und Hieronymus catalogus script. ec c. 13.) in Folge von Streitigkeiten zwiſchen den Juden u Griechen in Alexandrien im Auftrage der Letzteren nebſt zu Andern als Geſandter an den Kaiſer Cajus Caligula abg (von Seiten der Juden ward Philo abgeſandt) und die Jud hauptſächlich deshalb beim Kaiſer verklagte, weil ſie ſeiner Bi ſäule die ſchuldige Verehrung und den Eid bei ſeinem Nam verweigerten [16]).

Auch dieſer war ein alexandriniſcher Grammatiker und füh den Beinamen Pliſtonices [17]). Wie er ſchon durch die Ueb nahme der Geſandſchaft ſeine feindſeligen Geſinnungen gegen Juden an den Tag gelegt hatte, ſo machte er denſelben auch Schriften Luft. Unter vielen andern Schriften, in denen er th weiſe beiläufig das Judenthum angegriffen hatte, wird noch ſonders einer ausſchließlich gegen daſſelbe gerichteten Schrift v den Kirchenvätern gedacht [18]).

---

16) Vergl. hierüber beſonders Tillemont historia imperatorv p. 674 seqq.

17) Einen alexandriniſchen Grammatiker nennen ihn faſt Alle, n che ſeines Namens Erwähnung thun. Den Beinamen Pliſtonices erw nen nur Plinius der Aeltere in ſeiner Naturgeſchichte lib. XXXVI, 5. G lius (noctes atticae VI, 8.), Clemens von Alexandria (strom. I, 2 Euſebius (praepar. evang. X, 12.).

18) Seine Schriften, von denen aber keine auf uns gekommen ſi ſind folgende:

1) Das Lob Alexanders des Großen. Vergl. Gellius noctes attic lib. VI. c. 8.

Es iſt ſonach unerweislich, daß unſere Schrift jemals eine andere Benennung gehabt habe, als τὰ Κλημέντια.

Was die Bedeutung des Wortes «Homilie» anlangt, ſo iſt längſt bemerkt worden, daß der Name ungefähr daſſelbe bedeute als κήρυγμα (vergl. h. I, 20.) [11]), und die Anſicht Paniel's (a. a. O. S. 107.), daß dieſe Benennung vielleicht daher entſtanden, weil die 19 Homilien ſtückweiſe vom Verfaſſer ſelbſt in einem Kreiſe gleichgeſinnter Chriſten vorgeleſen ſeien, iſt ebenſowohl zur Erklärung dieſes Worts unnöthig, als durch nichts erweislich. Endlich hängt ſie noch mit ſeiner Annahme, daß der Verfaſſer nicht wirklich für Clemens gehalten werden wollte, ſondern dieſen Namen nur als eine Einkleidung gewählt habe (vergl. §. 4. Anm. 10.), ſo eng zuſammen, daß ſie fallen muß, wenn dieſe, wie früher geſchehen, als eine irrige erwieſen iſt.

§. 8.

In wie weit ſchließt ſich der Verfaſſer ſowohl bei der Erzählung der äußern geſchichtlichen Verhältniſſe, als auch in der Schilderung der Hauptperſonen, der Wirklichkeit, oder auch damals vorhandenen Ueberlieferungen an, in wie weit enthält dagegen ſeine Schrift von ihm ſelbſt Fingirtes?

Wir haben oben §. 4. erkannt, daß der Verfaſſer die Homilien als ein Werk des römiſchen Clemens und die berichteten geſchichtlichen Verhältniſſe als hiſtoriſche Wahrheit ausgeben wollte. Demnach durfte er einmal nicht die Zeit verrathen, in welcher er ſchrieb, um nicht die beabſichtigte Illuſion, als ſei Clemens der Verfaſſer, aufzuheben, ſodann aber auch keine Zweifel bei den Leſern hervorrufen, ob auch Alles, was er erzählte, ſich in Wirklichkeit ſo verhalten habe.

Was das Erſte betrifft, ſo leuchtet von ſelbſt ein, daß er weder durch Bekämpfung der verſchiedenen Formen des Heidenthums, noch durch Beſtreitung der pauliniſchen Richtung wie des Gnoſticismus (vergl. §. 6.), die Zeit, in welcher er ſchrieb,

11) Dort bezeichnet ganz offenbar das Wort «ὁμιλία», als den πράξεις entgegengeſetzt, die Lehrverkündigungen.

für seine Zeitgenossen kund gab. Ebensowenig verrieth er seine Zeit dadurch, daß er Petrus und Clemens als Vertreter des Ebionitismus erscheinen ließ; wie überhaupt sorgfältig die Bezugnahme auf spätere Verhältnisse vermieden ist.

Mißlicher könnte es um den zweiten Punkt zu stehen scheinen. Wir haben schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß ein großer Theil der in den Clementinen berichteten äußern und innern geschichtlichen Verhältnisse für nichts weniger als historisch beglaubigt gelten kann, wie auch darüber sowohl die Darlegung des Inhalts (§. 2.), als auch der von den Hauptpersonen entworfenen Zeichnung (§. 6.) nicht zweifelhaft lassen kann. Wie konnte der Verfasser hoffen, daß dies nicht erkannt werden würde, wie sich einbilden, daß die Leser den Charakter, in welchem Petrus, Clemens u. a. erscheinen, für den wahren, die vielen fingirten äußern geschichtlichen Verhältnisse für wirklich dagewesene halten würden? Unmöglich, könnte man sagen, konnte der einsichtsvolle, umsichtige Verfasser dies erwarten, unmöglich konnte er daher seine Berichte als historische Wahrheit ausgeben wollen, vielmehr waren die fingirten geschichtlichen Verhältnisse nur dichterische Einkleidung, die er nur als Dichtung angesehen wissen wollte [1]). Dadurch würde denn unsere obige Behauptung, daß der Verfasser das Erzählte für geschichtliche Wahrheit hat ausgeben wollen, umgestoßen.

Allein dieser Einwand, so scheinbar er auch sein mag, so ist er doch nur scheinbar. So Vieles der Verfasser auch selbst fingirte, so folgte er doch größtentheils einer vorhandenen Grundlage oder vorhandenen Traditionen, und nur in den weniger bekannten Partien hatte er für seine Dichtungen freiern Spielraum.

Die folgende Untersuchung, in wie weit sich der Verfasser bei der Erzählung der äußern geschichtlichen Verhältnisse, wie bei der Schilderung der Hauptpersonen, der Wirklichkeit, oder auch damals vorhandenen Ueberlieferungen anschließt, und in wie weit seine Schrift von ihm selbst Fingirtes enthält, wird uns überzeugen, wie vorsichtig er mit den Erdichtungen zu Werke ging, wie sehr er sich bemühte, sie in die engste Verbindung mit historisch feststehenden Thatsachen, oder mit damals in Umlauf

1) Vergl. §. 4. Anm. 11.

gesetzten Traditionen zu bringen, damit im Leser keine Zweifel an seinen Berichten erweckt werden sollten. Ja wie sehr dies gelungen, wird uns der folgende §. zeigen, wo wir sehen werden, daß sehr vieles von unserm Verfasser rein Fingirte von spätern Schriftstellern als geschichtliche Wahrheit ausgegeben wurde. —

Was zunächst die Personen des Jacobus, Petrus und Clemens anlangt, so erscheinen sie zwar in unserer Schrift als Vertreter der ebionitischen Richtung, und insofern war ihre Denkweise wesentlich verändert. Dennoch ist ja bekannt, wie schon in der apostolischen Zeit die judaisirenden, antipaulinischen Bestrebungen sich auf die Autorität des Jacobus und Petrus zu stützen pflegten, und wie das Bild des Ersteren schon früh ebionitisch ausgemalt wurde. Daß aber auch der römische Clemens schon früh von den judaisirenden Richtungen zu ihrer Partei gezogen wurde, erhellt aus der bekannten Stelle des judaisirenden (obwohl keineswegs aus dem Ebionitismus hervorgegangenen, vergl. Cap. IV.) Hermae Pastor, in welcher Hermas den Auftrag erhält: **scribes ergo duos libellos et mittes unum Clementi et unum Graptae, mittet autem Clemens in exteras civitates, illi enim permissum est** [2]). — Auch die äußere Stellung der genannten Männer schließt sich an die Art und Weise an, in welcher sie schon im neuen Testament erscheinen. Wie Jacobus nach den Clementinen der in Jerusalem residirende Bischof ist, so erscheint er auch im neuen Testament als Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde, der nie über die Gränzen Palästina's hinauskam, und wie er in den Clementinen als Oberbischof der ganzen Christenheit bezeichnet wird, so ist auch schon aus dem neuen Testament die große Verehrung, welche ihm zu Theil ward, hinlänglich bekannt; wie vor allem die Sage von seinem als Reliquie aufbewahrten θρόνος [3]) ein starkes Zeugniß von der Autorität ablegt, welche sich an seine καθέδρα knüpfte. Wenn dagegen Petrus in den Clementinen als der eigentliche Heidenapostel dargestellt wird, so

2) Lib. I. vis. II, 4.

3) Bei Euseb. h. e. VII, 19.; vergl. den Excurs von Heinichen, Eusebii histor. eccl. libr. X. tom. III. Lipsiae 1828. p. 412 seqq.

zeugt dies von ihrer Absicht, den Apostel Paulus zu verdrängen, und ist natürlich der Wirklichkeit nicht entsprechend, obwohl es sich derselben insofern anschließt, als Petrus der erste Apostel war, welcher Heiden in die christliche Gemeinschaft aufnahm, und er seit dem Apostelconvent außerhalb Palästina's wirksam war, wenn sich gleich sein Wirkungskreis auch da besonders auf Abkömmlinge der Juden beschränkte *). Wenn die Clementinen zum Schauplatz seiner Thätigkeit Cäsarea Stratonis, Tyrus, Sidon, Berytus, Tripolis, Laodicea, Antiochia machen und ihn zuletzt als Bischof von Rom sein Leben enden lassen, so schließt sich das Erstere dem Apostelg. c. VIII—X. Berichteten an und ist nur eine weitere Ausdehnung seiner dort beschriebenen Wirksamkeit; seines Aufenthalts in Cäsarea wird noch besonders Apostelg. c. X., seines Aufenthalts in Antiochia Galat. II, 11. gedacht. Und wenn er den Clementinen zufolge überall dem Simon Magus folgt und in Cäsarea und Laodicea Disputationen mit ihm zu bestehen hat, so gab den Anknüpfungspunkt hierzu das in der Apostelgeschichte erzählte Zusammentreffen mit demselben. Daß Simon in Cäsarea längere Zeit gewesen war, war aus Josephus [4]) bekannt; war Petrus der Apostelgeschichte zufolge aber ebenfalls dort gewesen, wie nahe lag es da, hier beide in einer Disputation zusammentreffen zu lassen! Was den Aufenthalt des Petrus zu Rom anlangt, so ist, auch wenn man denselben in Abrede stellen zu müssen glaubt [5]), doch das jedenfalls gewiß, daß derselbe nicht zuerst von unserm Verfasser behauptet worden ist; rein fingirt ist aber das römische Episkopat des Petrus. Wenn ferner nach der Voraussetzung der Clementinen Petrus vor Jacobus gestorben ist, so

*) Ihm war ja die ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς übertragen nach Gal. II, 8.

4) Antiqq. lib. XX. c. 7. §. 2. p. 969. nach der Ausgabe von Havercamp. Daß der in dieser Stelle erwähnte Simon derselbe ist mit dem aus der Apostelgeschichte bekannten, scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen. Vgl. Neanders apostolisches Zeitalter, dritte Auflage I. S. 88. und Simson, Leben und Lehren Simons des Magiers, in Illgens Zeitschrift 1841. Heft III. S. 19.

5) Es ist bekannt, daß dies in der neuesten Zeit besonders von Baur geschehen ist; die Schwäche seiner Argumentation ist jedoch schon von mehreren Seiten aufgedeckt worden.

ſtimmt dies freilich nicht mit dem Bericht des Joſephus überein, wohl aber mit dem des Hegeſipp, nach welchem der Tod des Jacobus erſt ins Jahr 69 fällt, und es iſt noch keineswegs entſchieden, welche Angabe die richtige iſt [6]). Was die Perſon des Clemens anlangt, ſo dürfte von allem dem, was die Clementinen über ihn berichten, nur ſehr Weniges hiſtoriſch feſtſtehen. Hier aber hatte die Dichtung um ſo freiern Spielraum, je weniger von ſeinen äußern Lebensverhältniſſen bekannt war, zu welcher Annahme uns doch gewiß der Umſtand, daß ſehr bald nicht einmal die Reihenfolge der erſten römiſchen Biſchöfe, Linus, Anacletus und Clemens, feſtſtand, wie die Erſcheinung nöthigt, daß manche unhiſtoriſche Angabe über ihn ſpäterhin aus den Clementinen in die Ueberlieferung überging (vergl. §. 2.). Was die Clementinen von ſeiner hohen Abkunft und Verwandſchaft mit dem kaiſerlichen Hauſe berichten, iſt, wie Baur [7]) nach dem Vorgange von Cotelerius und Mosheim gezeigt hat, von jenem Flavius Clemens entlehnt [8]), der unter Domitian den Märtyrertod erlitt. Seine große Gelehrſamkeit, welche recht abſichtlich hervorgehoben wird, iſt wohl fingirt *), die nahe Verbindung, in welche er zu Petrus geſetzt wird, iſt vielleicht der Stelle im Philipperbrief IV, 3. nachgebildet. Wie dort Clemens als *συνεργός* des Paulus erſcheint, ſo konnte dies Verhältniß um ſo eher auf Petrus übertragen werden, als dieſer in den Clementinen der eigentliche Heidenapoſtel iſt (vergl. §. 6.). Unhiſtoriſch iſt es ferner, wenn Clemens von Petrus zum Biſchof ordinirt wird und vor Linus und Anacletus das biſchöfliche Amt verwaltet haben ſoll (vergl. §. 9.).

Die Gegner des Petrus und Clemens ſind in den Clementinen, wie wir geſehen, Simon Magus, Apion, Athenodo-

6) Wäre die Stelle des Joſephus kritiſch geſichert, ſo würde ſein Zeugniß ohne Zweifel mehr Glaubwürdigkeit verdienen als das des Hegeſipp. Eben dies iſt aber nach dem Vorgange mehrerer älterer Gelehrten neuerdings von Credner u. a. in Abrede geſtellt worden. Vergl. den Abſchnitt über die Bedeutung der Clementinen, Anm. 8.

7) Chriſtuspartei S. 199 ff.

8) Dies iſt beſonders auch gezeigt in den Diſſertationen von Zacharias und Vitry von Calogera herausgegeben, opusculi scientifici tom. XXXIII. p. 300. 350 seqq. Vergl. Mosheim de rebus etc. p. 157.

*) Vergl. §. 9.

II. Der römiſche Clemens.

Je weniger über die Perſon des römiſchen Clemens bekannt war, um ſo leichter mußte es dem Verfaſſer der Clementinen gelingen, mit ſeinen Erdichtungen in Betreff deſſelben Eingang zu finden. Mag es ſich gleich ſchwerlich mit Sicherheit entſcheiden laſſen, ob er ein geborner Jude oder Heide war, — obwohl das Erſtere nicht ſowohl aus dem vierten Capitel, als aus dem ganzen Gepräge ſeines unzweifelhaft ächten erſten Briefes an die Corinthier wahrſcheinlich iſt [20b]), — das ſteht doch jedenfalls feſt, daß der Bericht der Clementinen von ſeiner Verwandſchaft mit dem kaiſerlichen Hauſe, wie von ſeiner hohen Bildung ebenſowenig als geſchichtliche Wahrheit gelten kann, als das, was ſie von ſeinen Eltern, Fauſtus und Matthidia, und ſeinen Brüdern Nicetas (Fauſtinus) und Aquila (Fauſtinianus) erzählen. Dennoch begegnen wir allen dieſen Nachrichten bei ſpätern Schriftſtellern wieder. Seine hohe Abkunft und Verwandſchaft mit dem kaiſerlichen Hauſe wird bezeugt von dem im fünften Jahrhundert lebenden Biſchof von Lyon Eucherius [21]), von Nilus [22]) (ſtarb um 450), und Nicephorus Calliſti [23]), und galt lange Zeit bis in die neueſten Zeiten hinein als geſchichtlich verbürgt [24]), obgleich dieſe Nachricht doch ſicher aus den Clementinen entſtanden und entweder unmittelbar aus denſelben oder einer ihrer verſchiedenen Ueberarbeitungen (über dieſelben Cap. III.) geſchöpft iſt, oder doch mittelbar, inſofern

---

20b) Ueber die dogmatiſche Eigenthümlichkeit dieſes Briefs, in welchem ein gleichmäßiges Durchdringen der petriniſchen wie pauliniſchen Richtung hervortritt, vergl. Cap. IV.

21) Epistola paraenetica de contemtu mundi et saecularis philosophiae ad Valerianum: Clemens vetusta prosapia Senatorum atque etiam stirpe Caesarum, omni scientia refertus omniumque liberalium artium peritissimus.

22) Nili epistolarum libri IV. interprete Allatio, Romae 1662. lib. II. epist. 49.

23) Nicephori Callisti hist. eccles., Lutetiae Parisiorum 1630. lib. II, 35. III, 18.

24) Einer der erſten, welcher die geſchichtliche Wahrheit dieſer Nachricht bezweifelte, aber damit vielen Widerſpruch erregte, war Tillemont. Noch in der neueſten Zeit iſt dies unter andern wieder vorgebracht worden von Buße, Grundriß der chriſtlichen Litteratur, Thl. 1. Stück 1.

sie der Verwechslung des römischen Bischofs mit dem Flavius Clemens, welche von den Clementinen ausging (vergl. §. 8.), ihren Ursprung verdankt. Dasselbe gilt von seiner gepriesenen großen Gelehrsamkeit und Kenntniß der Philosophie. Schon Hieronymus bemerkt zu der Stelle des Philipperbriefes IV, 3.: Clemens eo philosopho magnae doctrinae vir, qui Romae episcopus fuit *). Daß er dies aus der Ueberarbeitung unserer Clementinen, den Recognitionen, geschöpft hat, ist um so wahrscheinlicher, als er diese wohl kannte und vielfach benutzte (vergl. Cap. III. §. 3.). Eucherius [25]) beschreibt ihn sogar als omni scientia refertus omniumque liberalium artium peritissimus. Eben so Nilus l. l., der falsche Dionysius Areopagita [26]), Anastasius von Sinai [27]). Naiv klingt das Geständniß des Nilus, daß Clemens seine große Gelehrsamkeit in seinem Briefe nur nicht habe zeigen wollen, um nicht die Kraft der apostolischen Lehre mit menschlichen Wissenschaften zu mischen, und zeigt, wovon freilich ein oberflächliches Lesen des Briefes schon überzeugt, daß die Nachricht von seiner ungemeinen Gelehrsamkeit aus dem Briefe selbst nicht entnommen sein konnte. Weniger bedeutend ist, daß aus den Clementinen der Name des Vaters des Clemens, Faustus, in das liber pontificalis [28]), in die im neunten oder zehnten Jahrhundert verfaßte historia certaminis apostolici von Pseudo-abdias, in die σύνοψις ἱστοριῶν des Cedrenus und in die

*) Nach der Ausgabe des Victorius Reatinus, tom. VIII. p. 253.

25) Siehe Anm. 21.

26) Περὶ θείων ὀνομάτων c. 5. (in der maxima bibl. patrum, tom. II. p. 303.).

27) ὁδηγός c. I., in J. Gretseri opp. tom. XIV. Ratisbonae 1740. Ueber die Zeit der Abfassung vergl. Walch's Ketzergeschichte, Thl. VIII. S. 827.

28) Vergl. Muratorius rerum italicarum scriptores, tom. III. Mediolani 1723. p. 94. Als Vater des Clemens wird hier zwar Faustinus angegeben, die Verwechslung beider Namen findet sich aber auch sonst, z. B. bei dem bekannten Semipelagianer Faustus von Riez (vergl. max. bibl. patr., tom. VIII. Lugduni Batavor. 1677. im Inhaltsverzeichniß). Daß übrigens diese Nachricht den Clementinen entnommen ist, kann um so weniger zweifelhaft sein, als der zu denselben gehörende Brief des Clemens an Jacobus gleich darauf angeführt wird.

Kirchengeſchichte des Nicephorus Calliſti [29]), der Nam Brüder, Nicetas (Fauſtinus) und Aquila (Fauſtinianus) apoſtoliſchen Conſtitutionen (VI, 8.) und in die Kirchen des Nicephorus (a. a. O.) übergegangen iſt. Die N von der beſondern Keuſchheit des Clemens beim Verfa ignatianiſchen Briefes an die Philadelphener c. 4. und bei mus de laude virginum iſt ebenfalls wohl aus dem der Homilien oder Recognitionen entlehnt, wie der Le einer andern Schrift de laudibus virginitatis c. 12. zu erkennen gibt.

Ferner iſt auch wohl die Nachricht, daß Clem Schüler des Petrus geweſen, auf unſere Clementinen z führen. Es könnte ſcheinen, als ob ein bedeutender G hiſtoriſcher Skepſis dazu gehöre, dieſe Nachricht zu be Schon Irenäus (adv. haer. III, 3.) ſagt von ihm: vid apostolos et contulit cum iis, cum adhuc inso praedicationem apostolorum et traditionem ante haberet — daß Paulus und Petrus gemeint ſind, ka zweifelhaft ſein —; Origenes nennt ihn nicht nur öfte nen Schüler der Apoſtel, ſondern an einer Stelle [31]) au drücklich einen Schüler des Apoſtels Petrus. Euſebius (h. e. V, 6.), daß er mit den Apoſteln umgegangen, R zeichnet ihn nicht allein als discipulus [32]), ſondern comes apostolorum [33]), der römiſche Biſchof Joſimu ſagt in einem Briefe, daß Clemens beati Petri apos sciplinis imbutus geweſen ſei [34]); außerdem bezeugen noch viele Andere [35]).

---

29) A. a. O. (vergl. Anm. 23.).

30) Contra Celsum lib. III. praef., und de principiis

31) Lib. III. comment. in Genesin (Philocalia cap. 2 der Ausgabe von Delarue tom. II. Parisiis 1733. p. 20.

32) De adulteratione librorum Origenis.

33) In ſ. peroratio translationis suae explanat. Ori epist. ad Romanos.

34) Dieſe Stelle hat Baronius in ſeinen Annalen ad a §. 20. aus einem Codex der vaticaniſchen Bibliothek mitgetheilt Ausgabe Venetiis 1708. tom. V. p. 339.).

35) So der Verfaſſer der Disputation gegen den Ari Werken des Athanaſius, tom. I. p. 135., der Verfaſſer des ign

Daß auf dieſe Zeugniſſe hin die Verbindung unſers Clemens mit Petrus als hiſtoriſch genugſam verbürgt von Vielen feſtgehalten wird, muß gewiß als natürlich erſcheinen [36]).

Gleichwohl glaube ich mich entſchieden gegen dieſe Annahme erklären zu müſſen [37a]), und zwar aus dem Grunde, weil dieſelbe durch die Clementinen in Umlauf geſetzt zu ſein ſcheint, in deren Intereſſe es lag, den Clemens in die engſte Verbindung mit Petrus zu bringen (vergl. §. 5.). Denn nicht allein, daß ſich vor denſelben kein Zeugniß hierfür findet, ſo zeigt es ſich beſonders bei Origenes ganz deutlich, woher er ſeine Nachricht entnommen, da er an der Stelle den Clemens einen Schüler des Petrus nennt, wo er aus den Recognitionen einen längern Abſchnitt anführt (**Philocal. c. 22.**), ohne Zweifel an deren Abfaſſung von Clemens zu äußern.

Insbeſondere ſind die Clementinen für die genetiſche Erklärung der verſchiedenen Traditionen über die Reihenfolge der erſten römiſchen Biſchöfe von großer Wichtigkeit. Mag man auch jetzt ziemlich einverſtanden ſein, daß unſerm Clemens die Stelle nach Linus und Anacletus gebührt, ſo iſt doch für eine Nachweiſung der Entſtehung der verſchiedenen Angaben noch gar nichts gethan, obgleich dieſe doch erforderlich iſt, den Streit zum Abſchluß zu bringen. Die Clementinen ſind es, welche uns hierbei auf den richtigen Weg leiten.

Die Stelle des Irenäus **adv. haer. III, 3.** gibt uns die glaubwürdigſte und, abgeſehen vom Zeugniß der Clementinen, auch die älteſte Nachricht über die Succeſſion der erſten römiſchen Biſchöfe: Linus, Anacletus, Clemens [37b]). Hiermit ſtim-

---

Briefes ad Mariam Cassobolitam c. 4., Aldhelmus (de laude virginitatis c. 12.), Freculfus (chronicon, tom. II. lib. II.), Cedrenus (σύνοψις ἱστοριῶν) u. a.

36) Vergl. unter andern die neueſte Abhandlung über den römiſchen Clemens von Franke in Rudelbach's Zeitſchrift 1841. Heft III., vergl. auch Baur über den Urſprung des Epiſkopats S. 96.

37a) Auch Neander (apoſtol. Zeitalter S. 517.) ſagt, daß er das, was von der Verbindung zwiſchen dem Clemens und Petrus erzählt wird, nicht als geſchichtlich beglaubigt gelten laſſen könne.

37b) Es iſt natürlich nicht unſere Aufgabe zu erweiſen, daß dieſe Angabe die richtige iſt. Vielmehr gehen wir von dieſer Vorausſetzung aus und wollen nur die Geneſis der verſchiedenen andern Traditionen auf-

men auch Euſebius (h. e. III, 4. 15. V, 6.) und viele Ande
überein.

Ganz anders lautet der Bericht der Clementinen. Na
denſelben war Clemens von Petrus ſelbſt zum Biſchof der rö
miſchen Kirche eingeſetzt und verwaltete das biſchöfliche Am
unmittelbar nach ſeinem Tode. Dies hängt eng mit der gan
zen unhiſtoriſchen Stellung zuſammen, in welche die Clementi
nen den Clemens zu Petrus ſetzen. War er ſein Schüler, ſei
beſtändiger Begleiter auf allen ſeinen Reiſen, ſo lag es nah
ihn von Petrus, der den Clementinen zufolge überall, wo e
das Evangelium verkündigte, die Würdigſten zu Biſchöfen ein
ſetzte [38]), zum römiſchen Biſchof ernannt werden zu laſſen.

Wie nun aber das unhiſtoriſche Verhältniß des Clemen
zum Petrus — die Annahme ihrer engen Verbindung — i
kurzer Zeit bei ſehr Vielen Eingang fand (vergl. oben), ſo nahm
man auch bald ziemlich allgemein an, daß Clemens vo
Petrus ſelbſt zum Biſchof von Rom eingeſetzt wor
den war. Wenn der Umſtand, daß die Clementinen das frü
heſte Zeugniß hierfür enthalten, verbunden damit, daß ſie i
ihren mannigfachen Ueberarbeitungen in der älteſten Kirche wei
verbreitet waren (vergl. §. 10.), noch zweifelhaft laſſen könnte
ob von ihnen jene Tradition ausgegangen, ſo zeigt doch ein
Stelle des Rufin [39]) ganz deutlich, daß der zu den Clementinen
gehörende Brief des Clemens an Jacobus die Veranlaſſung z
der Annahme gab, daß Clemens von Petrus ſelbſt zum Biſchof
eingeſetzt worden war.

So ging von den Clementinen ziemlich allgemein die Tra
dition aus, nach welcher Clemens von Petrus ſelbſt zum Biſchof
eingeſetzt war. Entweder nahm man dabei an, da
Clemens vor Linus und Anacletus Biſchof gewe
ſen ſei, wie dies ja auch die Annahme der Clementinen wa

zuſinden ſuchen. Vergl. übrigens hierzu das Cap. IV. §. 5. über die Zei
der Abfaſſung des clementiniſchen Briefs Bemerkte.

38) Vergl. die Inhaltsangabe der Clementinen §. 2.

39) In der Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung der Recognitionen
quidam enim requirunt, quomodo, cum Linus et Anacletus in urb
Roma ante Clementem hunc fuerint episcopi, ipse Clemens ad Ja
cobum scribens sibi dicat a Petro docendi cathedram traditam.

Schon gegen das Ende des zweiten, oder im Anfang des dritten Jahrhunderts finden wir dieſe Tradition bei Tertullian [40]); und Hieronymus bezeugt in ſeinem catalogus scriptor. eccles. [41]), daß die Mehrzahl der Lateiner zu ſeiner Zeit das Epiſkopat des Clemens vor das des Linus und Anacletus ſetzten, und wenn er auch ſelbſt hier dem Clemens die Stelle nach Linus und Anacletus anweiſt, ſo ſtellt er ihn in andern Schriften [42]) doch vor dieſelben. Oder man ſuchte die Angabe, daß Linus und Anacletus das biſchöfliche Amt vor Clemens verwaltet hätten, mit der Einſetzung des Clemens durch Petrus zu vereinigen. Das Erſtere nahm man an, da es durch zu gewichtige Zeugen verbürgt war, das Zweite auf die Autorität der Clementinen [43]). Linus und Anacletus, behauptete man demnach, ſind zwar vor Clemens Biſchöfe zu Rom geweſen, gleichwohl iſt Clemens durch Petrus ſelbſt in das biſchöfliche Amt eingeſetzt worden. Auf zwei verſchiedene Weiſen ſuchte man beides in Einklang zu bringen.

Einige nahmen an, Clemens ſei zwar von Petrus ordinirt worden, habe aber eine Zeitlang der biſchöflichen Würde freiwillig entſagt und dieſelbe erſt nach dem Tode des Linus und Anacletus angetreten. Daß dieſe Löſung von Manchen eingeſchlagen wurde, bezeugt uns Epiphanius h. XXVII, 6.

Andere dagegen behaupteten, Linus und Anacletus ſind noch bei Lebzeiten des Petrus von dieſem zu Biſchöfen eingeſetzt, «ut illi episcopatus curam gererent, ipse vero apostolatus impleret officium», kurz vor ſeinem Tode habe Petrus dagegen, nachdem Linus und Anacletus geſtorben, dem Clemens das biſchöfliche Amt übertragen. Dies iſt die Anſicht

40) In der Schrift de praescriptionibus adv. haereticos c. 32. — Die Frage, wann er dieſelbe verfaßt, hängt mit der andern zuſammen, ob ſie eine montaniſtiſche oder vormontaniſtiſche Schrift iſt. Das Erſtere behaupten Cölln, Schwegler u. a., das Zweite Neander.

41) — — — tametsi plerique Latinorum secundum post Petrum apostolum putent fuisse Clementem.

42) Adv. Jovinianum I, 7. Clemens successor apostoli Petri und in ſeinem Commentar zum Jeſaias c. LII, 13.: Clemens, qui post Petrum romanam rexit ecclesiam.

43) Vergl. die Anm. 39. angeführte Stelle des Ruſin.

Rufin's, wie schon mancher Anderen vor ihm [44]). Da hiermit die Ansicht nun freilich unvereinbar war, daß Petrus vor Linus und Anacletus gestorben sei, so müssen wir es ganz natürlich finden, daß Rufin das Capitel des Eusebius, in welchem dies behauptet wird (h. e. III, 2.), in seiner Uebersetzung ganz ausließ.

Die letztere Lösung konnte leicht zu einer andern Annahme in Betreff der Reihenfolge der ersten Bischöfe Veranlassung geben. Es mußte doch unwahrscheinlich erscheinen, daß der Apostel beide, Linus und Anacletus, überlebt und nach ihrem Tode den Clemens zum Bischof geweiht haben sollte. So wies man unserm Clemens denn die zweite Stelle an, und setzte ihn, um seine Einsetzung durch Petrus festhalten zu können, wenigstens vor Anacletus. «Der erste römische Bischof», heißt es in den apostolischen Constitutionen, «war Linus, von Paulus dazu ernannt, als zweiter ist von mir (Petrus) Clemens eingesetzt worden» [45]). Eben dasselbe nehmen an Optatus Milevitanus [46]), Augustin [47]) u. a.

III. Simon Magus.

Auch in Betreff der Person des Magiers ist Vieles aus den Clementinen in die spätere Ueberlieferung übergegangen, ja wir dürfen dreist behaupten, daß derselbe zu der mythischen Person, wie er nach den spätern Berichten erscheint, zum Theil erst in Folge der Art und Weise, wie er in den Clementinen dargestellt wird, geworden ist.

Es ist allgemein bekannt, daß der Magier Simon in der alten Kirche als Vater aller Häresien, insbesondere der gnostischen, betrachtet wurde. In der Vorrede zum dritten Buch adv. haer. nennt Irenäus ihn einen Vater aller Häretiker; an einer andern Stelle [48]) heißt es ——— omnes a Simone haeretici initia sumentes. Eusebius sagt in seiner Kirchenge-

---

44) Vergl. die schon öfter genannte Vorrede zu seiner Uebersetzung der Recognitionen. Daß schon manche Andere vor ihm derselben Ansicht gewesen waren, bezeugt er, wenn er sagt: «cujus rei hanc accepimus rationem. Auch nach ihm haben manche Andere dasselbe wiederholt.

45) Lib. VII, 46.

46) De schismate Donatistarum lib. II. c. 2.

47) Im vorhin schon angeführten Brief ad Generosum.

48) In der Vorrede zum zweiten Buch adv. haer.

ſchichte II, 13.: *πάσης μὲν οὖν ἀρχηγὸν αἱρέσεως πρῶτον γενέσθαι τὸν Σίμωνα παρειλήφαμεν*; Cyrill von Jeruſalem bezeichnet ihn als *πάσης αἱρέσεως εὑρέτην* [49]), und an einer andern Stelle [50]) als *πρῶτον τῶν Γνωστικῶν καλουμένων*. Ebenſo die apoſtoliſchen Conſtitutionen, Epiphanius, Auguſtin u. a.

Gewöhnlich wird Irenäus als der Erſte bezeichnet, bei welchem Simon in der genannten Weiſe erſcheint. Allein ſchon in den Clementinen wird er ganz beſtimmt als Vater aller Häreſien dargeſtellt, wenn Petrus h. XVI, 21. ausruft: *ἔσονται γὰρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδοαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι, ἀκτῖνες, ὡς στοχάζομαι, ἀπὸ τοῦ τὸν θεὸν βλασφημοῦντος Σίμωνος τὴν ἀρχὴν λαβοῦσαι εἰς τὰ αὐτὰ τῷ Σίμωνι κατὰ τοῦ θεοῦ λέγειν συνεργήσουσιν* (vergl. das §. 6. über den Magier Geſagte). Wenn wir nun gleich nicht behaupten können, daß die ſpätern Berichte über ihn, als den Vater aller Häretiker, allein der Darſtellung, welche die Clementinen von ihm geben, ihren Urſprung verdanken, ſo iſt doch mehr als wahrſcheinlich, daß die Clementinen hierzu mitgewirkt haben, da nicht allein im Allgemeinen vieles Unhiſtoriſche, ſondern auch manche äußere den Magier betreffende Umſtände aus denſelben in die Tradition übergingen, wie wir dies ſogleich zeigen werden. —

Die Clementinen berichten uns zuerſt von mehrfachen Disputationen zwiſchen Petrus und Simon [51]). Daß ſie hiermit vielfach Eingang fanden, bezeugt die weit verbreitete Tradition, welche in Petrus den Bekämpfer des Magiers ſah und beide in Rom zuſammentreffen ließ. Seit Juſtin's Zeit nahm man in Folge einer mißverſtandenen Inſchrift [52]) an, daß Simon auch nach Rom gekommen ſei; war nun aber auch Petrus dageweſen, wie ſollte ſich hier nicht daſſelbe Schauſpiel wieder-

---

49) Cateches. VI. §. 14.

50) Cateches. XVI. §. 6.

51) Daß ſchon Papias von einem Zuſammentreffen des Petrus mit Simon Magus in Rom und einer dort vorgefallenen Disputation geſprochen habe, wie Baur meint (Chriſtuspartei S. 142 ff.), iſt nicht zu erweiſen. Vergl. die trefflichen Gegenbemerkungen von Credner in der Halliſchen Litteraturzeitung 1836. No. 124.

52) Aus Semoni Sango Deo machte man Simoni sancto deo.

holt haben, was nach den Clementinen in Cäsarea Straton und Laodicea vor sich ging! So entstand die Tradition, welch beide in Rom zusammentreffen und den Magier unterliegen li (vergl. Euseb. h. e. II, 14., Hieronymus catal. scriptor. eccle c. 1.). Ja in dieser Welthauptstadt mußte der Sieg des P trus über den Magier ein recht eclatanter sein. Nach den Cl mentinen (h. II, 34.) konnte Simon fliegen, eine Probe dies Kunst wird freilich in denselben nicht erwähnt. Nun aber e zählt Sueton [53]) von einem verunglückten Versuch zu fliege unter dem Kaiser Nero. Dies übertrug man auf Simon Ma gus, und so entstand jene mährchenhafte Geschichte, welche d apostolischen Constitutionen (lib. VI, 9.), Arnobius [54]), Cyri von Jerusalem [55]), Philastrius [56]), Theodoret [57]) u. a. berich ten, daß der Magier in Rom versucht habe zu fliegen, auf da Gebet des Petrus aber heruntergestürzt sei [58]).

Was die Clementinen von der Disputation des Magier mit Petrus zu Cäsarea erzählen, haben die apostolischen Const tutionen (VI, 8.) mit allen Nebenumständen aufgenommen Drei Tage, heißt es dort, habe die Disputation gedauert, Z chäus, Barnabas, die Brüder des Clemens, Nicetas und Aquil wie dieser selbst seien zugegen gewesen u. s. w.

Endlich dürfte auch vielleicht die Nachricht von Schrifte des Simon in den apostolischen Constitutionen [59]), bei Hieron mus [60]) und dem falschen Dionysius Areopagita [61]) aus ein Stelle der Recognitionen (lib. II, 38.) abzuleiten sein. —

---

53) Vita Neronis cap. 12.

54) Adv. gentes II, 12.

55) Cateches. VI, 15.

56) De haeres. c. 29.

57) Haeret. fab. I, 1.

58) Daß die Clementinen in der angegebenen Weise Veranlassun zu diesem Mährchen geworden sind, ist um so weniger zu bezweifeln, al die apostolischen Constitutionen uns zuerst von diesem Versuch des Magier zu fliegen melden, diese aber nicht nur überhaupt Vieles, sondern auc sonst noch Manches über die Person des Magiers aus den Cl mentinen entnommen haben.

59) Lib. VI, 16.

60) Comment. in Matth. XXIV, 5.

61) *Περὶ θείων ὀνομάτων* cap. 6.

IV. Außer dieſen die Perſonen des Petrus, des Clemens und des Magiers betreffenden Nachrichten ging erweislich noch manches Andere aus den Clementinen oder den Recognitionen in die ſpätere Tradition über. So ſchreibt ſich wohl die Sage, daß Thomas in Parthien das Evangelium verkündigt habe (Origenes bei Euſeb. h. e. III, 1., Socrates I, 19.), von den Recognitionen her (IX, 29.). Die Nachricht, daß Zachäus der erſte Biſchof in Cäſarea Stratonis geweſen iſt, haben die apoſtoliſchen Conſtitutionen (VII, 46.) wie Ruſin (in der Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung der Recognitionen) ſicher aus den Clementinen (h. III, 63.), oder aus den Recognitionen (lib. III, 65.) entnommen. Ferner iſt wohl der Name Berenice, welchen die Clementinen (h. IV, 1. vergl. mit h. II, 19.) der von Chriſto geheilten Tochter des kananäiſchen Weibes (vergl. Matth. XV, 22.) beilegen, aus dieſen in das evangelium Nicodemi c. 7. und die Chronographie des Johannes Malala übergegangen [62]).

---

§. 10.

Anſehn und Geltung der Clementinen wie ihrer verſchiedenen Ueberarbeitungen in der älteſten Kirche.

Von unſern Clementinen finden wir erſt ſpät und auch da nur ſehr ſpärliche Spuren in den Schriften der Väter (vergl. §. 7.). Der Verfaſſer der athanaſianiſchen Synopſis zählt ſie zu den Antilegomenen, Nicephorus Conſtantinopolitanus zu den Apokryphen des neuen Teſtaments [1]), was uns bei dem Anſehn, welches der römiſche Clemens genoß, nicht befremden darf. Größeres Anſehn und weitere Verbreitung erlangte unſere Schrift dagegen in einer Ueberarbeitung — in den ſogenannten clementiniſchen Recognitionen [2]). Aus dieſen wurde nicht nur ſehr Vieles theils wörtlich theils dem Sinne nach von den Vä-

---

62) Wie auch Thilo (codex apocryphus nov. test., tom. I. p. 561.) vermuthet.

1) Die Stellen ſiehe §. 7.

2) Ueber dieſe ſiehe Cap. III. §. 2 ff.

tern entlehnt [3]), ſondern ſie ſcheinen in der erſten Zeit auch wirklich als eine Schrift des Clemens betrachtet worden zu ſein. Wenigſtens führt Origenes [4]) dieſelben als eine ſolche an, und Rufin [5]), wie Epiphanius [6]) halten wenigſtens entſchieden eine ächt clementiniſche Grundlage feſt, obwohl ſie dieſelben für interpolirt anſehen. Hieronymus ſagt zwar (adv. Jovinianum I, 14.): sed nunc nobis de canone omne certamen est, entlehnt aber comment. in epist. ad Gal. I, 18. eine Stelle aus denſelben mit den Worten «Clemens refert». Auch Paulinus von Nola [7]), der Verfaſſer der Disputation gegen den Arius unter den Werken des Athanaſius, wie der Verfaſſer des opus imperfectum in Matthaeum unter den Werken des Chryſoſtomus [8]), Gennadius [9]) u. a. führen die Recognitionen als eine Schrift des Clemens an.

Noch mehr als dieſe beſtimmten Urtheile zeugt der Umſtand, daß vieles Unhiſtoriſche aus den Recognitionen in die allgemeine Tradition überging (vergl. §. 9.), von dem Anſehn, deſſen ſich dieſe Schrift zu erfreuen hatte. Und auch nachdem dieſelbe von dem unter Gelaſius zu Rom im Jahr 494 gehaltenen Concil in die Reihe der Apokryphen geſtellt und damit des kirchlichen Anſehns beraubt war [10]), finden wir die Be-

3) Dieſe Stellen ſind von Cotelerius vor den Recognitionen ſorgfältig zuſammengeſtellt.

4) Commentar. in Genesin, tom. III. (Philocalia c. 22.). Vergl. auch ſeinen Commentar zum Matthäus XXVI, 6. Origenes führt die Recognitionen unter dem Titel περιοδοι an; daß dieſelben auch dieſe Benennung gehabt, werden wir ſpäterhin (Cap. III. §. 3.) beweiſen.

5) De adulteratione librorum Origenis und in ſeiner Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung der Recognitionen. Vergl. auch ſeine peroratio translationis suae explanationum Origenis in epistolam ad Romanos.

6) Haer. XXX. c. 15.

7) Epistola XLVII. ad Rufinum.

8) Zu Matth. X, 41. XXIV, 15. 16. 42.: Petrus apud Clementem exponit etc.

9) De viris illustribus c. 17.: — — — Clementis Romani recognitionum libros etc.

10) Nach dem Urtheil eines ausgezeichneten Kritikers iſt dies Verzeichniß ſonder Zweifel ächt, wenn es gleich in der Form, wie es ſich

hauptung des Agobard von Lyon bestätigt — — — licet iidem libri judicentur apocryphi, pleraque tamen ex his testimonia inveniuntur a doctoribus usurpata. — —

Späterhin wurden noch andere der späteren Orthodoxie angepaßte Ueberarbeitungen der Clementinen in Umlauf gesetzt, außer mehreren Auszügen eine Ausgabe der Clementinen, von der Nicephorus Callisti h. e. III, 18. sagt, daß sie vollkommen mit der Kirchenlehre in Einklang stehe. Vergl. Cap. III. §. 11.

bei Mansi (collectio concil., tom. VIII.) findet, weder von Gelasius selbst, noch zu seiner Zeit aufgezeichnet sein kann. Vergl. Bleek, Hebräerbrief I. S. 235.

Zweites Capitel.

Lehrbegriff der Clementinen.

Der genauern Entwicklung eine kurze Zusammenfassun des clementinischen Lehrbegriffs voranzuschicken, scheint die Rück sicht auf die Uebersichtlichkeit, welche durch Verfolgung desselbe in das Einzelnste hinein so leicht gestört wird, zu erfordern.

Das ganze System der Clementinen ruht auf der Behaup tung: Wie die Religion in der Erkenntniß und Verehrung de Gottes besteht, welcher die Welt erschaffen, außer welchem e keinen andern Gott gibt, so ist das Judenthum wegen seine Monotheismus die wahre Religion, mithin identisch mit de Christenthum. Diese Identität gründet sich demnach einmal au den gleichen Inhalt, welchen beide Religionen haben — d Anerkennung des Einen Gottes —, sodann auf die Identit der Personen, welche die Träger und Repräsentanten beider sin In Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, J sus ist nämlich ein und derselbe göttliche Geist erschiene die Sophia, welche, von Anfang an innig mit Gott vereinig vor der Weltschöpfung aus ihm hervortrat und das Mediu der Schöpfung wie der Offenbarung ist; alle diese sind dah identisch, sie sind als Erscheinungsformen «des wahren Proph ten, welcher die Welt durchläuft», die wahren oder männliche Propheten. Wie die Unmöglichkeit der Sünde und des Ir thums ein nothwendiges Merkmal des wahren Propheten ist, ist die Erzählung vom Sündenfall Adams eine unwahre. —

Ist demnach die von Adam, Enoch — — — Moses ve kündigte Religion identisch mit der christlichen, so doch keine wegs die alttestamentliche, welche vielmehr schon eine Verfä schung jener ächt jüdischen ist. Der Reihe der wahren män lichen Propheten gegenüber steht nämlich die Reihe der weibl

Daß auf dieſe Zeugniſſe hin die Verbindung unſers Clemens mit Petrus als hiſtoriſch genugſam verbürgt von Vielen feſtgehalten wird, muß gewiß als natürlich erſcheinen [36]).

Gleichwohl glaube ich mich entſchieden gegen dieſe Annahme erklären zu müſſen [37a]), und zwar aus dem Grunde, weil dieſelbe durch die Clementinen in Umlauf geſetzt zu ſein ſcheint, in deren Intereſſe es lag, den Clemens in die engſte Verbindung mit Petrus zu bringen (vergl. §. 5.). Denn nicht allein, daß ſich vor denſelben kein Zeugniß hierfür findet, ſo zeigt es ſich beſonders bei Origenes ganz deutlich, woher er ſeine Nachricht entnommen, da er an der Stelle den Clemens einen Schüler des Petrus nennt, wo er aus den Recognitionen einen längern Abſchnitt anführt (**Philocal. c. 22.**), ohne Zweifel an deren Abfaſſung von Clemens zu äußern.

Insbeſondere ſind die Clementinen für die genetiſche Erklärung der verſchiedenen Traditionen über die Reihenfolge der erſten römiſchen Biſchöfe von großer Wichtigkeit. Mag man auch jetzt ziemlich einverſtanden ſein, daß unſerm Clemens die Stelle nach Linus und Anacletus gebührt, ſo iſt doch für eine Nachweiſung der Entſtehung der verſchiedenen Angaben noch gar nichts gethan, obgleich dieſe doch erforderlich iſt, den Streit zum Abſchluß zu bringen. Die Clementinen ſind es, welche uns hierbei auf den richtigen Weg leiten.

Die Stelle des Irenäus **adv. haer. III, 3.** gibt uns die glaubwürdigſte und, abgeſehen vom Zeugniß der Clementinen, auch die älteſte Nachricht über die Succeſſion der erſten römiſchen Biſchöfe: Linus, Anacletus, Clemens [37b]). Hiermit ſtim-

---

Briefes ad Mariam Cassobolitam c. 4., Aldhelmus (de laude virginitatis c. 12.), Freculfus (chronicon, tom. II. lib. II.), Cedrenus (σύνοψις ἱστοριῶν) u. a.

36) Vergl. unter andern die neueſte Abhandlung über den römiſchen Clemens von Franke in Rudelbach's Zeitſchrift 1841. Heft III., vergl. auch Baur über den Urſprung des Epiſkopats S. 96.

37a) Auch Neander (apoſtol. Zeitalter S. 517.) ſagt, daß er das, was von der Verbindung zwiſchen dem Clemens und Petrus erzählt wird, nicht als geſchichtlich beglaubigt gelten laſſen könne.

37b) Es iſt natürlich nicht unſere Aufgabe zu erweiſen, daß dieſe Angabe die richtige iſt. Vielmehr gehen wir von dieſer Vorausſetzung aus und wollen nur die Geneſis der verſchiedenen andern Traditionen auf-

men auch Euſebius (h. e. III, 4. 15. V, 6.) und viele Andere überein.

Ganz anders lautet der Bericht der Clementinen. Nach denſelben war Clemens von Petrus ſelbſt zum Biſchof der römiſchen Kirche eingeſetzt und verwaltete das biſchöfliche Amt unmittelbar nach ſeinem Tode. Dies hängt eng mit der ganzen unhiſtoriſchen Stellung zuſammen, in welche die Clementinen den Clemens zu Petrus ſetzen. War er ſein Schüler, ſein beſtändiger Begleiter auf allen ſeinen Reiſen, ſo lag es nahe, ihn von Petrus, der den Clementinen zufolge überall, wo er das Evangelium verkündigte, die Würdigſten zu Biſchöfen einſetzte [38]), zum römiſchen Biſchof ernannt werden zu laſſen.

Wie nun aber das unhiſtoriſche Verhältniß des Clemens zum Petrus — die Annahme ihrer engen Verbindung — in kurzer Zeit bei ſehr Vielen Eingang fand (vergl. oben), ſo nahm man auch bald ziemlich allgemein an, daß Clemens von Petrus ſelbſt zum Biſchof von Rom eingeſetzt worden war. Wenn der Umſtand, daß die Clementinen das früheſte Zeugniß hierfür enthalten, verbunden damit, daß ſie in ihren mannigfachen Ueberarbeitungen in der älteſten Kirche weit verbreitet waren (vergl. §. 10.), noch zweifelhaft laſſen könnte, ob von ihnen jene Tradition ausgegangen, ſo zeigt doch eine Stelle des Rufin [39]) ganz deutlich, daß der zu den Clementinen gehörende Brief des Clemens an Jacobus die Veranlaſſung zu der Annahme gab, daß Clemens von Petrus ſelbſt zum Biſchof eingeſetzt worden war.

So ging von den Clementinen ziemlich allgemein die Tradition aus, nach welcher Clemens von Petrus ſelbſt zum Biſchof eingeſetzt war. Entweder nahm man dabei an, daß Clemens vor Linus und Anacletus Biſchof geweſen ſei, wie dies ja auch die Annahme der Clementinen war.

---

zufinden ſuchen. Vergl. übrigens hierzu das Cap. IV. §. 5. über die Zeit der Abfaſſung des clementiniſchen Briefs Bemerkte.

38) Vergl. die Inhaltsangabe der Clementinen §. 2.

39) In der Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung der Recognitionen: quidam enim requirunt, quomodo, cum Linus et Anacletus in urbe Roma ante Clementem hunc fuerint episcopi, ipse Clemens ad Jacobum scribens sibi dicat a Petro docendi cathedram traditam.

aus dem Judenthum beizubehalten, Taufe, Abendmahl §. 16. — Moral §. 17. — Lehre von der Kirche §. 18. — Eſchatologie §. 19.

---

§. 1.

Daſein und Einheit Gottes, Widerlegung des heidniſchen Polytheismus, Bekämpfung der gnoſtiſchen Unterſcheidung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer und der Behauptung der Gottheit Chriſti. — Trinitätslehre.

Wenn überhaupt in der älteſten Kirche nicht ſowohl das Daſein Gottes gegen Gottesläugner feſtzuhalten, als vielmehr das Daſein Eines Gottes gegen den heidniſchen Polytheismus zu vertheidigen war, ſo läßt ſich auch unſer Verfaſſer nur in wenigen Stellen und nur ganz beiläufig darauf ein, das Daſein Gottes zu erweiſen. Es gehören hieher die Stellen h. IV, 12. 13. (vergl. auch h. XIV, 4. 5.), h. VI, 19. h. XV, 4. In der erſtern Stelle bekämpft er ſowohl die Annahme eines Fatums (εἱμαρμένη oder γένεσις), als eines blinden Zufalls (ἀπρονόητος φορὰ oder αὐτοματισμός). Beide Annahmen werden durch die Nachweiſung, welche verderblichen Folgen ſie auf die Moralität haben müßten, beſtritten, auch weiß der Verfaſſer geſchickt zu zeigen, wie die Fataliſten in ihrem Handeln ihrer Ueberzeugung widerſprächen, h. XIV, 4. [1]). — Poſitiv wird das Daſein Gottes aus der weiſen Anordnung des Weltganzen h. VI, 19. [2]), vergl. auch c. 24. und 25. [3])

---

1) Petrus ſagt hier zu Fauſtus, der als Vertheidiger des Fataliſmus erſcheint: *εἰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται καὶ τοῦτο οὕτως ἔχον πεπληροφόρησαι, σεαυτῷ ἐναντία νοῶν συμβουλεύεις. Εἰ μὲν παρὰ γένεσιν οὐ δυνατὸν οὐδὲ τὸ φρονεῖν, τί ματαιοπονεῖς συμβουλεύων, ὃ γενέσθαι ἀδύνατόν ἐστιν;*

2) *Εἰ μὲν ἐξ αὐτομάτου φύσεως ὁ κόσμος γέγονεν, πῶς ἔτι ἀναλογίαν καὶ τάξιν εἴληφεν, ἅπερ ὑπὸ μόνης ὑπερβαλλούσης φρονήσεως γενέσθαι δύνατόν ἐστιν; κ. τ. λ.*

3) c. 25. initio: *οὕτως ἀνάγκη τινὰ εἶναι νοεῖν ἀγέννητον τεχνίτην, ὃς τὰ στοιχεῖα ἢ διεστῶτα συνήγαγεν, ἢ συνόντα ἀλλήλοις πρὸς ζώου γένεσιν τεχνικῶς ἐκέρασεν, καὶ ἐν ἐκ πάντων ἔργον ἀπετέλεσεν. κ. τ. λ.*

und aus der oft wunderbaren Leitung der Menſchen erwieſen [4]).

Weit mehr läßt unſer Verfaſſer es ſich angelegen ſein, das Daſein Eines Gottes zu behaupten und zu vertheidigen. Auf keine Lehre wird ein ſolches Gewicht gelegt, keine häufiger und angelegentlicher vorgetragen als die Lehre von der Einheit Gottes. Nicht nur wird ſie an unzählig vielen Stellen, z. B. h. II, 15. 43. h. III, 6. 37. h. IV, 13. h. X, 19. nachdrücklich hervorgehoben, ſondern auch beſtimmt als Hauptlehre der wahren Religion hingeſtellt, h. III, 3. [5]), und überall, wo der Inhalt des Chriſtenthums kurz angegeben wird, z. B. h. XIII, 4. iſt das Erſte: «Wir verehren Einen Gott», ja h. XII, 23. [6]) wird als das Weſentliche der wahren Religion nur die Verehrung Eines Gottes, des Schöpfers der Welt, genannt. Deshalb heißt unſerm Verfaſſer das Chriſtenthum auch *μοναρχικὴ θρησκεία*, h. VII, 12., und die Chriſten *οἱ τὸν ἕνα θεὸν σέβειν ἑλομένοι*. Wie ſonach dem Verfaſſer das Weſen der wahren Religion in der Anerkennung Eines Gottes beſteht, ſo ſetzt er das Weſen der Irreligioſität in die Läugnung der Monarchie Gottes, h. III, 7. [7]).

Nach manchen Seiten hin hatte der Verfaſſer die Einheit Gottes zu erweiſen, ſowohl dem heidniſchen Polytheismus, als auch der gnoſtiſchen Trennung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer und der Behauptung der Gottheit Chriſti gegenüber.

---

4) Der Behauptung des Fauſtus, daß ein eiſernes Fatum herrſche, gegenüber, ſucht Petrus ihm aus ſeinem eignen Schickſal das Daſein eines Gottes, der für Alles ſorgt und Alles lenkt und leitet, zu erweiſen. h. XV, 4.

5) Es heißt da, der Teufel führe abermals eine Mehrheit von Göttern ein, *ἵνα μηδέποτε τὰ τῆς μοναρχίας προτιμήσαντες οὐπώποτε ἐλέους τυχεῖν δυνηθῶσιν* (scil. *οἱ ἄνθρωποι*).

6) Als Petrus im Begriff iſt, die Freundin der Matthidia zu heilen, ſagt er: *εἰ ἀληθείας κήρυξ ἐγὼ τυγχάνω εἰς τὴν τῶν παρεστώτων πίστιν, ἵνα γνῶσιν, ὅτι εἷς ἐστι θεὸς ὁ τὸν κόσμον ποιήσας, ἐξαντῆς ἐγερθήτω ὑγιής.*

7) *ἡ δὲ εἰς αὐτὸν ἀσέβειά ἐστι τὸ ἐν τῷ τῆς θεοσεβείας λόγῳ ὄντα τελευτᾶν, λέγοντα ἄλλον εἶναι θεὸν . . . . παρὰ τὸν ὄντως ὄντα.* Vergl. auch c. 37. am Ende.

1) Die Nichtigkeit des Polytheismus zeigt der Verfasser durch die Nachweisung, wie die Götter Menschen und zwar gottlose Menschen und Magier gewesen seien, welche erst nach ihrem Tode der Volksglaube zu Göttern erhoben [8]), und deren Gräber noch zum Theil gezeigt würden, h. V, 23. h. VI, 21. Ist sonach der Götzendienst nach den Clementinen einerseits eine Verehrung von Menschen, so ist er anderseits in seinem innersten Grunde ein Dämonencultus, nicht nur weil die Dämonen, h. VI, 18. [9]), und der Fürst derselben, der Teufel, Urheber desselben, h. IV, 12. [10]), sondern auch die eigentlichen Gegenstände der Verehrung nicht die längst verstorbenen Menschen, sondern die Dämonen sind, h. IX, 14. [11]), welche in Gestalt der Götzenbilder den Menschen erscheinen, um göttlicher Ehre und Opfer theilhaftig zu werden, h. IX, 15. [12]). Geht schon hieraus die Unwahrheit und Verwerflichkeit des heidnischen Polytheismus hervor, so nicht minder daraus, daß das Heidenthum in seinem innersten Grunde eine Religion der Unsittlichkeit ist.

---

8) Vergleiche besonders h. VI, 20.: *πιθανώτερον οὖν λέγειν, ὅτι οἱ ὑπ' αὐτῶν ᾀδόμενοι θεοὶ κακοί τινες γεγόνασι μάγοι*, und die folgenden Capitel; ferner h. IX, 3—7.

9) Gegen die Behauptung des Apion, daß die Göttermythen von den Weisen herrühren, sagt Clemens, nachdem er auf ihre schädlichen Folgen aufmerksam gemacht: *διόπερ μὴ σοφοὺς ἀλλὰ κακοὺς δαίμονας τοὺς τοιούτους νόμιζε κ. τ. λ.*

10) *αὐτίκα γοῦν ἐγὼ τὴν πᾶσαν Ἑλλήνων παιδείαν κακοῦ δαίμονος χαλεπωτάτην ὑπόθεσιν εἶναι λέγω.*

11) *καὶ οὕτως τοῖς προηπατημένοις θεῶν δόξαν ἀποφέρονται κ. τ. λ.*, vergl. damit h. VIII, 19. 20., wo erzählt wird, daß Gott den Dämonen nur über diejenigen Macht gegeben, welche sie anbeten, ihnen opferten u. s. w.

12) ..... *μεταμορφοῦντες ἑαυτοὺς καὶ' ὕναρ κατὰ τὰς τῶν ζοάνων εἰδέας, ἵνα τὴν πλάνην αὐξήσωσι, τὸ γὰρ ζόανον οὔτε ζῷόν ἐστιν οὔτε θεῖον ἔχει πνεῦμα, ὁ δὲ ὀφθεὶς δαίμων τῇ μορφῇ ἐπεχρήσατο.* Ueber diese in der alten Kirche verbreitete Vorstellung, wonach die heidnischen Götter verstorbene Menschen, das Heidenthum aber dessenungeachtet ein Dämonencultus ist, ist zu vergleichen Keil in seinem Programm de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per platonicas sententias theologiae liberandis commentatio VI., Lipsiae 1798. p. 3 seqq., abgedruckt in Keilii opusc. academ. ed. Goldhorn, Lipsiae 1821. p. 391 seqq.

Denn wie der heidniſche Polytheismus ſeine tiefſte Wurzel in der Schlechtigkeit der Menſchen hat, welche zur Beſchönigung der eignen Laſter eine Mehrheit von Göttern und zwar von ſchlechten Göttern einführen, h. IV, 12.[13]), ſo führt anderſeits der Polytheismus nothwendig zur Unſittlichkeit, nicht nur, weil ihm alle ſittlichen Motive des Handelns fehlen, ſondern auch poſitiv durch das Beiſpiel der Götter, welches ſchlecht zu handeln anreizt (h. IV, 15. 17. 18. 19. 23., vergl. auch den ſchon früher *) beſprochenen Brief des Apion h. V, 10—19.). Deshalb kann Niemand, der an das Daſein vieler Götter glaubt, eine monarchiſche Seele haben und ein heiliges Leben führen, h. II, 42.[14]). Vorzüglich haben die Göttermythen dieſen nachtheiligen Einfluß, wenn ſie ſchon im kindlichen Alter mitgetheilt werden, indem ſie ſich dann am leichteſten einprägen und für die ganze Lebenszeit haften bleiben, h. IV, 18.

Iſt ſomit der heidniſche Polytheismus in dieſer craſſen Geſtalt verwerflich, ſo iſt es nicht minder die ſehr gewöhnliche Form deſſelben, wonach zwar Einer als der höchſte Gott anerkannt, daneben aber das Daſein mehrerer Götter angenommen wird, welche, obgleich dieſem Einen höchſten Gott untergeordnet, doch unſere Herren ſeien, h. X, 14.[15]), ähnlich, wie es zwar nur Einen Kaiſer, aber viele Conſularen, Präfecten, Tribunen u. ſ. w. gebe. Grade aber dieſer Vergleich, behauptet der Verfaſſer im folgenden Capitel, zeigt, daß dieſe Annahme eine unſtatthafte iſt. So wenig dieſen Conſularen, Präfecten u. ſ. w.

---

13) *οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν πολλοὺς θεοὺς εἰσηγήσαντο καὶ τούτους κακοὺς καὶ παντοπαθεῖς, ἵνα ὁ τὰ ὅμοια πράττειν θέλων μηδὲ αἰδοῖτο, ὅπερ ἐστὶν ἀνθρώπου ἴδιον, παράδειγμα ἔχων τῶν μυθολογουμένων θεῶν τοὺς κακοὺς καὶ ἀσέμνους βίους.* Vergl. auch h. V, 23.

*) Vergl. Capitel I. §. 2. Abſch. III.

14) *Πῶς δὲ ἔστιν αὐτόν τινα μοναρχικὴν ψυχὴν ἔχειν καὶ ὅσιον γενέσθαι προειληφότα, ὅτι πολλοί εἰσι θεοὶ καὶ οὐχ' εἷς;*

15) *Πάλιν δὲ ὑποβάλλει ὑμῖν ὁ δεινὸς ὄφις ὑπόληψιν, τοῦτο νοεῖν καὶ λέγειν τοῦτο, ὃ σχεδὸν οἱ πλεῖστοι ὑμῶν λέγουσιν. ἴσμεν καὶ ἡμεῖς, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ πάντων κύριος, ἀλλὰ καὶ οὗτοι θεοί εἰσιν. Ὅνπερ γὰρ τρόπον εἷς ἐστιν ὁ καῖσαρ, ἔχει δὲ ὑπ' αὐτὸν τοὺς διοικητὰς κ. τ. λ., τὸν αὐτὸν τρόπον, ἑνὸς ὄντος τοῦ μεγάλου θεοῦ ὥσπερ καίσαρος, καὶ αὐτοὶ κατὰ τὸν τῶν ὑποκειμένων ἐξουσιῶν λόγον θεοί εἰσιν, ὑποκείμενοι μὲν ἐκείνῳ, διοικοῦντες δὲ ἡμᾶς.*

der Name des Kaiſers beigelegt werden darf, ebenſowenig darf der Name «Gott» einem andern als dem Einen wahren Gott ertheilt werden [16]).

Wenn ſonach das Heidenthum als Volksglaube der Wahrheit fern ſteht, ſo gilt daſſelbe vom Heidenthum von Seiten ſeiner philoſophiſchen Deutung. Will man nämlich behaupten, daß das, was von den Göttern erzählt iſt, nicht wirklich geſchehen ſei, ſondern eine eigenthümliche philoſophiſche, nur durch allegoriſche Auslegung erkennbare Bedeutung habe, h. VI, 2 ff., indem weiſe Männer die Wahrheit, welche ſie durch viele Anſtrengung erlangt, in Mythen eingekleidet, damit ſie nur den Würdigen zu Theil werde, h. VI, 2. [17]), ſo iſt zu entgegnen, einmal daß dieſe allegoriſche Deutung ſich nicht conſequent durchführen läßt, h. VI, 19., dann aber, daß dieſe unſittlichen Mythen vielfach Veranlaſſung zum Sündigen gegeben haben, daher nicht von weiſen Männern erſonnen ſein können, h. VI, 17. 18. So iſt auch das Heidenthum als Philoſophie Unwahrheit und Lüge, h. II, 7. (vergl. auch h. I, 3. 19. h. XV, 5.); am meiſten jedoch der Wahrheit entfremdet iſt die Philoſophie des Epicur und Pyrrho, h. XIII, 7.

2) Anderſeits hatte unſer Verfaſſer die Einheit Gottes gegen die gnoſtiſche Trennung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer zu vertheidigen. An unzählig vielen Stellen hebt Petrus mit dem größten Nachdruck hervor, daß der höchſte Gott auch der Weltſchöpfer ſei (vergl. beſonders die 18te Homilie), und ganz richtig gibt Simon als das Hauptbeſtreben deſſelben an, zu beweiſen, daß der Weltſchöpfer der höchſte Gott ſei, h. XIX, 1. [18]). Es iſt beſonders das ethiſch religiöſe Intereſſe,

16) h. X, 15. . . . ὡς οὐκ ἔξεστιν τὸ καίσαρος ὄνομα ἑτέρῳ δοῦναι, λέγω δὴ ἢ ὑπάτῳ ἢ ἐπάρχῳ ———, οὕτως ἐκ τοῦ ὑμετέρου παραδείγματος τοῦ θεοῦ ὄνομα ἑτέρῳ δοθῆναι οὐκ ἔξεστιν. Vergl. hierzu beſonders h. III, 37. . . . . οὐδεὶς αὐτῷ (scil. θεῷ) συνάρχει, οὐδεὶς τῆς αὐτοῦ κοινωνεῖ ὀνομασίας . . . . . μόνος γὰρ αὐτὸς καὶ λέγεται καὶ ἔστιν.

17) Τῶν πάλαι ἀνδρῶν οἱ σοφώτατοι πᾶσαν ἀλήθειαν αὐτοὶ διὰ καμάτων μεμαθηκότες τοὺς ἀναξίους καὶ μὴ ὀρεγομένους θείων μαθημάτων ἀπεκρύψαντο τὴν ἐπιστήμην λαβεῖν.

18) Wir werden hierauf bei der Lehre von der Schöpfung der Welt, §. 3., noch zurückkommen.

tern entlehnt [3]), ſondern ſie ſcheinen in der erſten Zeit auch wirklich als eine Schrift des Clemens betrachtet worden zu ſein. Wenigſtens führt Origenes [4]) dieſelben als eine ſolche an, und Rufin [5]), wie Epiphanius [6]) halten wenigſtens entſchieden eine ächt clementiniſche Grundlage feſt, obwohl ſie dieſelben für interpolirt anſehen. Hieronymus ſagt zwar (adv. Jovinianum I, 14.): sed nunc nobis de canone omne certamen est, entlehnt aber comment. in epist. ad Gal. I, 18. eine Stelle aus denſelben mit den Worten «Clemens refert». Auch Paulinus von Nola [7]), der Verfaſſer der Disputation gegen den Arius unter den Werken des Athanaſius, wie der Verfaſſer des opus imperfectum in Matthaeum unter den Werken des Chryſoſtomus [8]), Gennadius [9]) u. a. führen die Recognitionen als eine Schrift des Clemens an.

Noch mehr als dieſe beſtimmten Urtheile zeugt der Umſtand, daß vieles Unhiſtoriſche aus den Recognitionen in die allgemeine Tradition überging (vergl. §. 9.), von dem Anſehn, deſſen ſich dieſe Schrift zu erfreuen hatte. Und auch nachdem dieſelbe von dem unter Gelaſius zu Rom im Jahr 494 gehaltenen Concil in die Reihe der Apokryphen geſtellt und damit des kirchlichen Anſehns beraubt war [10]), finden wir die Be-

3) Dieſe Stellen ſind von Cotelerius vor den Recognitionen ſorgfältig zuſammengeſtellt.

4) Commentar. in Genesin, tom. III. (Philocalia c. 22.). Vergl. auch ſeinen Commentar zum Matthäus XXVI, 6. Origenes führt die Recognitionen unter dem Titel περίοδοι an; daß dieſelben auch dieſe Benennung gehabt, werden wir ſpäterhin (Cap. III. §. 3.) beweiſen.

5) De adulteratione librorum Origenis und in ſeiner Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung der Recognitionen. Vergl. auch ſeine peroratio translationis suae explanationum Origenis in epistolam ad Romanos.

6) Haer. XXX. c. 15.

7) Epistola XLVII. ad Rufinum.

8) Zu Matth. X, 41. XXIV, 15. 16. 42.: Petrus apud Clementem exponit etc.

9) De viris illustribus c. 17.: — — — Clementis Romani recognitionum libros etc.

10) Nach dem Urtheil eines ausgezeichneten Kritikers iſt dies Verzeichniß ſonder Zweifel ächt, wenn es gleich in der Form, wie es ſich

hauptung des Agobard von Lyon beſtätigt — — — licet iidem libri judicentur apocryphi, pleraque tamen ex his testimonia inveniuntur a doctoribus usurpata. — —

Späterhin wurden noch andere der ſpäteren Orthodoxie angepaßte Ueberarbeitungen der Clementinen in Umlauf geſetzt, außer mehreren Auszügen eine Ausgabe der Clementinen, von der Nicephorus Calliſti h. e. III, 18. ſagt, daß ſie vollkommen mit der Kirchenlehre in Einklang ſtehe. Vergl. Cap. III. §. 11.

---

bei Manſi (collectio concil., tom. VIII.) findet, weder von Gelaſius ſelbſt, noch zu ſeiner Zeit aufgezeichnet ſein kann. Vergl. Bleek, Hebräerbrief I. S. 235.

Zweites Capitel.

Lehrbegriff der Clementinen.

Der genauern Entwicklung eine kurze Zusammenfassung des clementinischen Lehrbegriffs voranzuschicken, scheint die Rücksicht auf die Uebersichtlichkeit, welche durch Verfolgung desselben in das Einzelnste hinein so leicht gestört wird, zu erfordern.

Das ganze System der Clementinen ruht auf der Behauptung: Wie die Religion in der Erkenntniß und Verehrung des Gottes besteht, welcher die Welt erschaffen, außer welchem es keinen andern Gott gibt, so ist das Judenthum wegen seines Monotheismus die wahre Religion, mithin identisch mit dem Christenthum. Diese Identität gründet sich demnach einmal auf den gleichen Inhalt, welchen beide Religionen haben — die Anerkennung des Einen Gottes —, sodann auf die Identität der Personen, welche die Träger und Repräsentanten beider sind. In Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Jesus ist nämlich ein und derselbe göttliche Geist erschienen, die Sophia, welche, von Anfang an innig mit Gott vereinigt, vor der Weltschöpfung aus ihm hervortrat und das Medium der Schöpfung wie der Offenbarung ist; alle diese sind daher identisch, sie sind als Erscheinungsformen «des wahren Propheten, welcher die Welt durchläuft», die wahren oder männlichen Propheten. Wie die Unmöglichkeit der Sünde und des Irrthums ein nothwendiges Merkmal des wahren Propheten ist, so ist die Erzählung vom Sündenfall Adams eine unwahre. —

Ist demnach die von Adam, Enoch — — — Moses verkündigte Religion identisch mit der christlichen, so doch keineswegs die alttestamentliche, welche vielmehr schon eine Verfälschung jener ächt jüdischen ist. Der Reihe der wahren männlichen Propheten gegenüber steht nämlich die Reihe der weibli-

chen oder falſchen Propheten, wie Adam der Anfang jener iſt, ſo beginnt die Reihe dieſer die nach Adam geſchaffene, unendlich viel niedriger ſtehende Eva; zu letzteren gehören die Propheten des alt. Teſt. Wenn ſonach der Pentateuch das einzige Buch des alt. Teſt. iſt, dem ein göttliches Anſehn zukommt, ſo doch auch dieſem nicht unbedingt, da Moſes das Geſetz nur mündlich 70 Männern übergeben hat, damit es in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt werden ſollte. Erſt ſpäterhin ward es aufgezeichnet, aber nicht mehr in der urſprünglichen, reinen Geſtalt, ſondern mit mannigfachen Verfälſchungen. Nur in geheimer Tradition hat ſich die wahre Lehre bis auf Chriſtus erhalten, er erſchien, um das bisher im Geheimen Verkündigte zum Gemeingut Aller zu erheben. Seine Lehre gibt alſo das Criterium zur Beurtheilung deſſen, was im Pentateuch von Moſes ſelbſt herrührt, und was ſpäterer, unächter Zuſatz iſt, was er abgeſchafft, kann kein urſprünglicher Beſtandtheil des Geſetzes geweſen ſein, da nach ſeinem eigenen Ausſpruch kein Titel deſſelben vergehen ſollte.

Nur in dem Anſchließen an den wahren Propheten iſt für den Menſchen die Möglichkeit vorhanden, zur Wahrheit zu gelangen. Es iſt nämlich in einem Jeden durch die Abſtammung von Adam und Eva ein innerer Zwieſpalt geſetzt, vermöge der Abſtammung von Adam hat er Theil am göttlichen Geiſt (oder der Sophia), der nur deshalb nicht in ſeiner Reinheit hervortreten kann, weil er mit der der Weltſeele verwandten animaliſchen Seele Evas verbunden iſt. Wenn der Menſch deshalb nicht durch ſich ſelbſt zur Wahrheit gelangen kann, und der Offenbarung Gottes, welche durch die wahre Prophetie vermittelt wird, benöthigt iſt, ſo hat er doch das Vermögen, ein heiliges, gottwohlgefälliges Leben zu führen, oder ſich der Sünde hinzugeben, er iſt moraliſch ganz frei, d. h. iſt im Stande, ſich mit gleicher Willkür dem Guten oder dem Böſen hinzugeben; nur durch öftere Entſcheidung wird ihm das eine oder das andere zur Natur.

Derſelbe Gegenſatz, der im Menſchen ſelbſt hervortritt, herrſcht in der ganzen Welt, Alles, was außer Gott da iſt, unterliegt dem Geſetz der Syzygien oder des Gegenſatzes in phyſiſcher wie moraliſcher Beziehung, von der höchſten Stufe des

creatürlichen Daſeins bis zur niedrigſten. Wie ſich die Soph
und der Teufel entgegenſtehn, ſo das künftige, ewige Reich, d
ſen Herrſcher die Sophia iſt, und das gegenwärtige, der Her
ſchaft des Teufels angehörende; eben ſo iſt auch in dieſer W
alles διχῶς καὶ ἐναντίως zerſpalten, was ſeinen Grund in d
Art und Weiſe der Schöpfung hat. Dieſe iſt nämlich ſo g
ſchehen, daß die Materie, von Ewigkeit her in Gott exiſtiren
aus ihm emanirte und mit dieſer Emanation zwei- und vie
fach getheilt wurde. Aus dieſen vier Elementen formirte u
bildete Gott Alles — daher denn Alles in Gegenſätze zerſpalt
iſt, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Sonne und Mond u. ſ. r
— aus ihnen iſt auch der Teufel geſchaffen, nicht als ein i
Anfang gutes und ſpäter mit freiem Willen gefallnes, ſonde
als ein von Anfang an böſes Weſen, ohne daß Gott ſei
Bosheit erſchaffen, die er vielmehr aus dem freien Willen d
ſich miſchenden Elemente erhalten hat. Eben deshalb iſt er au
der Herrſcher dieſer Welt, doch ſo, daß er nichts gegen d
Willen Gottes unternehmen kann. Darin iſt es denn auch w
ter begründet, daß die, welche Chriſto angehören, ſich ſo viel a
möglich von der Berührung des Irdiſchen entfernt halten mü
ſen und nur die einfachſten Nahrungsmittel genießen, nur d
nothwendigſte Bekleidung haben dürfen. — Alle werden derein
nach einem gerechten Gericht durch Gott gerichtet, die Fromm
ſich einer ewigen Seligkeit erfreuen, die Gottloſen nach erhalt
ner gerechter Beſtrafung endlich vernichtet werden. —

Wir haben das im Allgemeinen Bemerkte jetzt im Einz
nen genauer durchzugehn. — Daſein und Einheit Gottes §. 1. -
Seine Natur und Eigenſchaften §. 2. — Schöpfung §. 3. -
Verhältniß Gottes zur Entſtehung des Böſen §. 4. — Leh
vom Teufel und den Engeln §. 5. — Vorſehung, Theodic
§. 6. — Natur des Menſchen §. 7. — Adam und Eva §.
— Eintritt der Sünde in die Menſchenwelt §. 9. — Folg
derſelben, gegenwärtiger Zuſtand der Menſchen, Nothwendi
keit der Offenbarung §. 10. — Merkmale der wahren u
falſchen Prophetie, Anſicht über das alte Teſtament §. 11. -
Wer ſind die wahren Propheten? §. 12. — Chriſtologie
13. — Werk Chriſti §. 14. — Chriſtliche Religion ide
tiſch mit der ächt moſaiſchen §. 15. — Welche Gebräuche ſi

aus dem Judenthum beizubehalten, Taufe, Abendmahl §. 16. — Moral §. 17. — Lehre von der Kirche §. 18. — Eſchatologie §. 19.

---

§. 1.

Daſein und Einheit Gottes, Widerlegung des heidniſchen Polytheismus, Bekämpfung der gnoſtiſchen Unterſcheidung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer und der Behauptung der Gottheit Chriſti. — Trinitätslehre.

Wenn überhaupt in der älteſten Kirche nicht ſowohl das Daſein Gottes gegen Gottesläugner feſtzuhalten, als vielmehr das Daſein Eines Gottes gegen den heidniſchen Polytheismus zu vertheidigen war, ſo läßt ſich auch unſer Verfaſſer nur in wenigen Stellen und nur ganz beiläufig darauf ein, das Daſein Gottes zu erweiſen. Es gehören hieher die Stellen h. IV, 12. 13. (vergl. auch h. XIV, 4. 5.), h. VI, 19. h. XV, 4. In der erſtern Stelle bekämpft er ſowohl die Annahme eines Fatums (εἱμαρμένη oder γένεσις), als eines blinden Zufalls (ἀπρονόητος φορὰ oder αὐτοματισμός). Beide Annahmen werden durch die Nachweiſung, welche verderblichen Folgen ſie auf die Moralität haben müßten, beſtritten, auch weiß der Verfaſſer geſchickt zu zeigen, wie die Fataliſten in ihrem Handeln ihrer Ueberzeugung widerſprächen, h. XIV, 4. [1]). — Poſitiv wird das Daſein Gottes aus der weiſen Anordnung des Weltganzen h. VI, 19. [2]), vergl. auch c. 24. und 25. [3])

---

1) Petrus ſagt hier zu Fauſtus, der als Vertheidiger des Fatalismus erſcheint: εἰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται καὶ τοῦτο οὕτως ἔχον πεπληροφόρησαι, σεαυτῷ ἐναντία νοῶν συμβουλεύεις. Εἰ μὲν παρὰ γένεσιν οὐ δυνατὸν οὐδὲ τὸ φρονεῖν, τί ματαιοπονεῖς συμβουλεύων, ὃ γενέσθαι ἀδύνατόν ἐστιν;

2) Εἰ μὲν ἐξ αὐτομάτου φύσεως ὁ κόσμος γέγονεν, πῶς ἔτι ἀναλογίαν καὶ τάξιν εἴληφεν, ἅπερ ὑπὸ μόνης ὑπερβαλλούσης φρονήσεως γενέσθαι δύνατόν ἐστιν; κ. τ. λ.

3) c. 25. initio: οὕτως ἀνάγκη τινὰ εἶναι νοεῖν ἀγέννητον τεχνίτην, ὃς τὰ στοιχεῖα ἢ διεστῶτα συνήγαγεν, ἢ συνόντα ἀλλήλοις πρὸς ζώου γένεσιν τεχνικῶς ἐκέρασεν, καὶ ἐν ἐκ πάντων ἔργον ἀπετέλεσεν. κ. τ. λ.

und aus der oft wunderbaren Leitung der Menschen erwiesen [4]).

Weit mehr läßt unser Verfasser es sich angelegen sein, das Dasein Eines Gottes zu behaupten und zu vertheidigen. Auf keine Lehre wird ein solches Gewicht gelegt, keine häufiger und angelegentlicher vorgetragen als die Lehre von der Einheit Gottes. Nicht nur wird sie an unzählig vielen Stellen, z. B. h. II, 15. 43. h. III, 6. 37. h. IV, 13. h. X, 19. nachdrücklich hervorgehoben, sondern auch bestimmt als Hauptlehre der wahren Religion hingestellt, h. III, 3. [5]), und überall, wo der Inhalt des Christenthums kurz angegeben wird, z. B. h. XIII, 4. ist das Erste: «Wir verehren Einen Gott», ja h. XII, 23. [6]) wird als das Wesentliche der wahren Religion nur die Verehrung Eines Gottes, des Schöpfers der Welt, genannt. Deshalb heißt unserm Verfasser das Christenthum auch *μοναρχικὴ θρησκεία*, h. VII, 12., und die Christen *οἱ τὸν ἕνα θεὸν σέβειν ἑλομένοι*. Wie sonach dem Verfasser das Wesen der wahren Religion in der Anerkennung Eines Gottes besteht, so setzt er das Wesen der Irreligiosität in die Läugnung der Monarchie Gottes, h. III, 7. [7]).

Nach manchen Seiten hin hatte der Verfasser die Einheit Gottes zu erweisen, sowohl dem heidnischen Polytheismus, als auch der gnostischen Trennung des höchsten Gottes vom Weltschöpfer und der Behauptung der Gottheit Christi gegenüber.

---

4) Der Behauptung des Faustus, daß ein eisernes Fatum herrsche, gegenüber, sucht Petrus ihm aus seinem eignen Schicksal das Dasein eines Gottes, der für Alles sorgt und Alles lenkt und leitet, zu erweisen. h. XV, 4.

5) Es heißt da, der Teufel führe abermals eine Mehrheit von Göttern ein, *ἵνα μηδέποτε τὰ τῆς μοναρχίας προτιμήσαντες οὐπώποτε ἐλέους τυχεῖν δυνηθῶσιν* (scil. *οἱ ἄνθρωποι*).

6) Als Petrus im Begriff ist, die Freundin der Matthidia zu heilen, sagt er: *εἰ ἀληθείας κήρυξ ἐγὼ τυγχάνω εἰς τὴν τῶν παρεστώτων πίστιν, ἵνα γνῶσιν, ὅτι εἷς ἐστι θεὸς ὁ τὸν κόσμον ποιήσας, ἐξαντῆς ἐγερθήτω ὑγιής.*

7) *ἡ δὲ εἰς αὐτὸν ἀσέβειά ἐστι τὸ ἐν τῷ τῆς θεοσεβείας λόγῳ ὄντα τελευτᾶν, λέγοντα ἄλλον εἶναι θεὸν . . . . παρὰ τὸν ὄντως ὄντα.* Vergl. auch c. 37. am Ende.

1) Die Nichtigkeit des Polytheismus zeigt der Verfasser durch die Nachweisung, wie die Götter Menschen und zwar gottlose Menschen und Magier gewesen seien, welche erst nach ihrem Tode der Volksglaube zu Göttern erhoben [8]), und deren Gräber noch zum Theil gezeigt würden, h. V, 23. h. VI, 21. Ist sonach der Götzendienst nach den Clementinen einerseits eine Verehrung von Menschen, so ist er anderseits in seinem innersten Grunde ein Dämonencultus, nicht nur weil die Dämonen, h. VI, 18. [9]), und der Fürst derselben, der Teufel, Urheber desselben, h. IV, 12. [10]), sondern auch die eigentlichen Gegenstände der Verehrung nicht die längst verstorbenen Menschen, sondern die Dämonen sind, h. IX, 14. [11]), welche in Gestalt der Götzenbilder den Menschen erscheinen, um göttlicher Ehre und Opfer theilhaftig zu werden, h. IX, 15. [12]). Geht schon hieraus die Unwahrheit und Verwerflichkeit des heidnischen Polytheismus hervor, so nicht minder daraus, daß das Heidenthum in seinem innersten Grunde eine Religion der Unsittlichkeit ist.

---

8) Vergleiche besonders h. VI, 20.: *πιθανώτερον οὖν λέγειν, ὅτι οἱ ὑπ' αὐτῶν ᾀδόμενοι θεοὶ κακοί τινες γεγόνασι μάγοι*, und die folgenden Capitel; ferner h. IX, 3—7.

9) Gegen die Behauptung des Apion, daß die Göttermythen von den Weisen herrühren, sagt Clemens, nachdem er auf ihre schädlichen Folgen aufmerksam gemacht: *διόπερ μὴ σοφοὺς ἀλλὰ κακοὺς δαίμονας τοὺς τοιούτους νόμιζε κ. τ. λ.*

10) *αὐτίκα γοῦν ἐγὼ τὴν πᾶσαν Ἑλλήνων παιδείαν κακοῦ δαίμονος χαλεπωτάτην ὑπόθεσιν εἶναι λέγω.*

11) *καὶ οὕτως τοῖς προηπατημένοις θεῶν δόξαν ἀποφέρονται κ. τ. λ.*, vergl. damit h. VIII, 19. 20., wo erzählt wird, daß Gott den Dämonen nur über diejenigen Macht gegeben, welche sie anbeten, ihnen opferten u. s. w.

12) ..... *μεταμορφοῦντες ἑαυτοὺς καὶ ὕναρ κατὰ τὰς τῶν ζοάνων εἰδέας, ἵνα τὴν πλάνην αὐξήσωσι, τὸ γὰρ ζόανον οὔτε ζῷόν ἐστιν οὔτε θεῖον ἔχει πνεῦμα, ὁ δὲ ὀφθεὶς δαίμων τῇ μορφῇ ἐπεχρήσατο.* Ueber diese in der alten Kirche verbreitete Vorstellung, wonach die heidnischen Götter verstorbene Menschen, das Heidenthum aber dessenungeachtet ein Dämonencultus ist, ist zu vergleichen Keil in seinem Programm de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per platonicas sententias theologiae liberandis commentatio VI., Lipsiae 1798. p. 3 seqq., abgedruckt in Keilii opusc. academ. ed. Goldhorn, Lipsiae 1821. p. 591 seqq.

Denn wie der heidniſche Polytheismus ſeine tiefſte Wurzel in der Schlechtigkeit der Menſchen hat, welche zur Beſchönigung der eignen Laſter eine Mehrheit von Göttern und zwar von ſchlechten Göttern einführen, h. IV, 12.[13]), ſo führt anderſeits der Polytheismus nothwendig zur Unſittlichkeit, nicht nur, weil ihm alle ſittlichen Motive des Handelns fehlen, ſondern auch poſitiv durch das Beiſpiel der Götter, welches ſchlecht zu handeln anreizt (h. IV, 15. 17. 18. 19. 23., vergl. auch den ſchon früher*) beſprochenen Brief des Apion h. V, 10—19.). Deshalb kann Niemand, der an das Daſein vieler Götter glaubt, eine monarchiſche Seele haben und ein heiliges Leben führen, h. II, 42.[14]). Vorzüglich haben die Göttermythen dieſen nachtheiligen Einfluß, wenn ſie ſchon im kindlichen Alter mitgetheilt werden, indem ſie ſich dann am leichteſten einprägen und für die ganze Lebenszeit haften bleiben, h. IV, 18.

Iſt ſomit der heidniſche Polytheismus in dieſer craſſen Geſtalt verwerflich, ſo iſt es nicht minder die ſehr gewöhnliche Form deſſelben, wonach zwar Einer als der höchſte Gott anerkannt, daneben aber das Daſein mehrerer Götter angenommen wird, welche, obgleich dieſem Einen höchſten Gott untergeordnet, doch unſere Herren ſeien, h. X, 14.[15]), ähnlich, wie es zwar nur Einen Kaiſer, aber viele Conſularen, Präfecten, Tribunen u. ſ. w. gebe. Grade aber dieſer Vergleich, behauptet der Verfaſſer im folgenden Capitel, zeigt, daß dieſe Annahme eine unſtatthafte iſt. So wenig dieſen Conſularen, Präfecten u. ſ. w.

---

13) *οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν πολλοὺς θεοὺς εἰσηγήσαντο καὶ τούτους κακοὺς καὶ παντοπαθεῖς, ἵνα ὁ τὰ ὅμοια πράττειν θέλων μηδὲ αἰδοῖτο, ὅπερ ἐστὶν ἀνθρώπου ἴδιον, παράδειγμα ἔχων τῶν μυθολογουμένων θεῶν τοὺς κακοὺς καὶ ἀσέμνους βίους.* Vergl. auch h. V, 23.

*) Vergl. Capitel I. §. 2. Abſch. III.

14) *Πῶς δὲ ἔστιν αὐτόν τινα μοναρχικὴν ψυχὴν ἔχειν καὶ ὅσιον γενέσθαι προειληφότα, ὅτι πολλοί εἰσι θεοὶ καὶ οὐχ εἷς;*

15) *Πάλιν δὲ ὑποβάλλει ὑμῖν ὁ δεινὸς ὄφις ὑπόληψιν, τοῦτο νοεῖν καὶ λέγειν τοῦτο, ὃ σχεδὸν οἱ πλεῖστοι ὑμῶν λέγουσιν. Ἴσμεν καὶ ἡμεῖς, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ πάντων κύριος, ἀλλὰ καὶ οὗτοι θεοί εἰσιν. Ὅνπερ γὰρ τρόπον εἷς ἐστιν ὁ καῖσαρ, ἔχει δὲ ὑπ' αὐτὸν τοὺς διοικητὰς κ. τ. λ., τὸν αὐτὸν τρόπον, ἑνὸς ὄντος τοῦ μεγάλου θεοῦ ὥσπερ καίσαρος, καὶ αὐτοὶ κατὰ τὸν τῶν ὑποκειμένων ἐξουσιῶν λόγον θεοί εἰσιν, ὑποκείμενοι μὲν ἐκείνῳ, διοικοῦντες δὲ ἡμᾶς.*

der Name des Kaiſers beigelegt werden darf, ebenſowenig darf der Name «Gott» einem andern als dem Einen wahren Gott ertheilt werden [16]).

Wenn ſonach das Heidenthum als Volksglaube der Wahrheit fern ſteht, ſo gilt daſſelbe vom Heidenthum von Seiten ſeiner philoſophiſchen Deutung. Will man nämlich behaupten, daß das, was von den Göttern erzählt iſt, nicht wirklich geſchehen ſei, ſondern eine eigenthümliche philoſophiſche, nur durch allegoriſche Auslegung erkennbare Bedeutung habe, h. VI, 2 ff., indem weiſe Männer die Wahrheit, welche ſie durch viele Anſtrengung erlangt, in Mythen eingekleidet, damit ſie nur den Würdigen zu Theil werde, h. VI, 2. [17]), ſo iſt zu entgegnen, einmal daß dieſe allegoriſche Deutung ſich nicht conſequent durchführen läßt, h. VI, 19., dann aber, daß dieſe unſittlichen Mythen vielfach Veranlaſſung zum Sündigen gegeben haben, daher nicht von weiſen Männern erſonnen ſein können, h. VI, 17. 18. So iſt auch das Heidenthum als Philoſophie Unwahrheit und Lüge, h. II, 7. (vergl. auch h. I, 3. 19. h. XV, 5.); am meiſten jedoch der Wahrheit entfremdet iſt die Philoſophie des Epicur und Pyrrho, h. XIII, 7.

2) Anderſeits hatte unſer Verfaſſer die Einheit Gottes gegen die gnoſtiſche Trennung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer zu vertheidigen. An unzählig vielen Stellen hebt Petrus mit dem größten Nachdruck hervor, daß der höchſte Gott auch der Weltſchöpfer ſei (vergl. beſonders die 18te Homilie), und ganz richtig gibt Simon als das Hauptbeſtreben deſſelben an, zu beweiſen, daß der Weltſchöpfer der höchſte Gott ſei, h. XIX, 1. [18]). Es iſt beſonders das ethiſch religiöſe Intereſſe,

---

16) h. X, 15. . . . ὡς οὐκ ἔξεστιν τὸ καίσαρος ὄνομα ἑτέρῳ δοῦναι, λέγω δὴ ἢ ὑπάτῳ ἢ ἐπάρχῳ ———, οὕτως ἐκ τοῦ ὑμετέρου παραδείγματος τοῦ θεοῦ ὄνομα ἑτέρῳ δοθῆναι οὐκ ἔξεστιν. Vergl. hierzu beſonders h. III, 37. . . . . οὐδεὶς αὐτῷ (scil. θεῷ) συνάρχει, οὐδεὶς τῆς αὐτοῦ κοινωνεῖ ὀνομασίας . . . . . μόνος γὰρ αὐτὸς καὶ λέγεται καὶ ἔστιν.

17) Τῶν πάλαι ἀνδρῶν οἱ σοφώτατοι πᾶσαν ἀλήθειαν αὐτοὶ διὰ καμάτων μεμαθηκότες τοὺς ἀναξίους καὶ μὴ ὀρεγομένους θείων μαθημάτων ἀπεκρύψαντο τὴν ἐπιστήμην λαβεῖν.

18) Wir werden hierauf bei der Lehre von der Schöpfung der Welt, §. 3., noch zurückkommen.

welches die heftige Oppoſition des Verfaſſers hervorruft, wie er ſich am ſtärkſten in der Behauptung des Petrus h. XVIII, 22 ausſpricht: «Wäre auch der Weltſchöpfer ein ſchlechtes, ja ein unvergleichlich ſchlechtes Weſen, ſo würde ich dennoch nicht ablaſſen, ihn allein zu verehren und ſeinen Willen zu erfüllen, da ja der Menſch nur ihm allein ſein Daſein verdankt, alſo mit ihm durch die engſten und natürlichſten Bande verbunden iſt».

3) Endlich vertheidigt der Verfaſſer die Monarchie Gottes noch gegen die Behauptung der Gottheit Chriſti, h. XVI, 15 seq. [19]). Es iſt hier der Ort, die Trinitätslehre unſers Verfaſſers zu entwickeln.

Von Anfang an war in Gott auf's innigſte mit ihm verbunden — wie die Seele mit dem Leibe — die Sophia. Sofern ſie in Gott verborgen ruht, iſt Gott eine Monas, ſofern ſie aber aus Gott hervortritt, wird die Monas zur Dyas, ähnlich wie Ein Menſch im Anfang geſchaffen iſt, dieſer Eine Menſch aber in die Dualität eines männlichen und weiblichen Princips auseinanderging, h. XVI, 12. [20]).

---

19) *Ὁ κύριος ἡμῶν οὔτε θεοὺς εἶναι ἐφθέγξατο, ... οὔτε αὐτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν.*

20) *Εἷς ἐστιν, ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπών, ποιήσωμεν ἄνθρωπον Ἡ δὲ σοφία, ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν, ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ, ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν* d. h. die *σοφία* wird von Gott ausgeſtreckt wie ſeine Welt erſchaffende Hand. — Wie Hilgers, Darſtellung der Häreſen und der orthodoxen dogmatiſchen Hauptrichtungen, Band I. Abth. I S. 171 u. 172. überſetzen kann: «durch ſie» (scil. die Weisheit) «wird die bei der ſchöpferiſchen Thätigkeit nothwendige Ausdehnung des göttlichen Weſens vermittelt», iſt in der That nicht wohl zu begreifen. Denn abgeſehn davon, daß für «*ἀπ' αὐτοῦ*» «*ἀπ' αὐτῆς*» ſtehn müßte, da die Beziehung auf «*πνεύματι*» wenigſtens ſehr hart ſein würde, abgeſehn davon, daß *ἐκτείνεται ἀπ' αὐτοῦ* nur heißen kann: «ſie wird ausgeſtreckt von ihm aus», nicht «die Ausſtreckung geſchieht durch ihn» — in welchem Sinn nothwendig *ὑπὸ* oder *διὰ* ſtehn müßte — iſt doch klar, daß «*ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ*» und «*ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ*» ein und daſſelbe Subject haben müſſen. Den erſtern Satz bezieht Hilgers richtig auf die Sophia, im zweiten ergänzt er aber «das göttliche Weſen». *Διὰ τοῦτο δὲ* fahren die Clementinen weiter fort, *καὶ εἰς ἄνθρωπος ἐγένετο, ἀπ' αὐτοῦ δὲ προῆλθεν καὶ τὸ θῆλυ — καὶ μία οὐσα τῷ γένει, δυάς ἐστι, κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται.*

Alle Wirkſamkeit Gottes iſt durch dieſelbige vermittelt, ſie iſt das Medium der Schöpfung wie der Offenbarung. Sofern ſie in Gott verborgen ruht, heißt ſie *σοφία*, ſofern ſie aus Gott heraustritt, *υἱὸς θεοῦ*. Iſt ſo *υἱὸς θεοῦ* der allgemeine Name für die *σοφία*, ſofern ſie als wirkendes Princip der Schöpfung wie der Offenbarung aus Gott heraustritt [21]), ſo iſt der ſpe-

---

ὅστι ἐνὶ θεῷ, ὡς γονεῦσιν, ὀρθῶς ποιῶ τὴν πᾶσαν προσαναφέρων ὑμῖν. Es bedarf kaum der Widerlegung, wenn Gfrörer (Jahrh. des Heils, I. S. 332 ff.) in dieſer Stelle die Anſicht ausgeſprochen finden will, die Gottheit ſei ein mannweibliches Weſen. Denn wenn er *τῷ γένει* mit *δυάς ἐστιν* verbindet und überſetzt: die Weisheit iſt zwar Eins (nämlich ihrem Weſen nach), dem Geſchlecht nach aber eine Zweiheit, ſo iſt dagegen zu erinnern, daß *τῷ γένει* mit *μία οὖσα* verbunden werden muß. Die Weisheit iſt zwar Eins nämlich mit der Gottheit ihrer Abſtammung nach, aber eine Zweiheit (d. h. etwas von derſelben verſchiedenes), inſofern ſie aus Gott hervortritt, wie gleich darauf in den Worten *κατὰ γὰρ κ. τ. λ.* entwickelt wird. Abgeſehen davon, daß nur dieſe Erklärung in den Zuſammenhang paßt, dagegen die von Gfrörer den Zuſammenhang unterbrechen würde — denn offenbar ſollen die folgenden Worte *κατὰ γὰρ ἔπασιν κ. τ. λ.* die unſrigen erläutern — erhellt leicht, daß ſelbſt bei der Verbindung des *τῷ γένει* mit *δυάς ἐστιν* nicht einmal das herauskäme, was Gfrörer will, nicht geſagt würde, die Gottheit, ſondern die Weisheit ſei ein mannweibliches Weſen.

Ebenfalls ſcheint mir Baur's Erklärung (manichäiſches Religionsſyſtem S. 483.) nicht ganz richtig zu ſein. Er überſetzt: das Princip ſeiner nach außen gerichteten Wirkſamkeit iſt die mit ihm verbundene Seele, die als Monas auch zur Dyas wird, indem ſie ſich ſtets (?) ausdehnt und zuſammenzieht. Es iſt nämlich ſicher *ἡ μονάς* nicht auf die mit Gott verbundene Seele, die *σοφία*, ſondern auf die Gottheit zu beziehen, und der Sinn des Ganzen iſt: die *σοφία* iſt Eins mit Gott, *τῷ γένει*, aber in anderer Hinſicht etwas von ihm Verſchiedenes. Nun wird dies näher erläutert. Sofern nämlich die Gottheit ſich ausdehnt, iſt ſie eine *δυάς*, ſofern ſie ſich zuſammenzieht, eine *μονάς*.

21) Ich habe in meiner obigen Darſtellung vorausgeſetzt, daß *σοφία, υἱὸς θεοῦ, θεῖον πνεῦμα* in den Clementinen identiſch ſind. Folgende Betrachtung wird uns davon überzeugen.

Das Wort *υἱὸς θεοῦ* gebraucht der Verfaſſer bald von dem vorweltlichen Sein, bald von der hiſtoriſchen Perſon Chriſti. In erſterer Bedeutung iſt es gebraucht h. XVIII, 6., wo dem *υἱός* die Schöpfung beigelegt wird, *εἰ γὰρ υἱοῦ ἐστι τοῦ οὐρανὸν καὶ γῆν διακοσμήσαντος τὸ, ᾧ βούλεται, ἀποκαλύπτειν κ. τ. λ.*, ferner h. XVIII, 13.: *ὁ γὰρ ἀπ' ἀρχῆς ὢν υἱὸς μόνος ὡρίσθη, ἵνα, οἷς βούλεται, ἀποκαλύψῃ*, in

cielle Name derſelben, ſofern ſie das Medium der Schöpfung iſt, die rechte, oder die ſchaffende Hand Gottes, χειρ δεξιά

---

der letztern unter andern h. XVI, 15., wo geſagt wird: «Unſer Herr nannte ſich nicht Gott, ſondern pries den glücklich, der ihn Sohn Gottes genannt hatte».

Daß πνεῦμα ἅγιον in den Clementinen identiſch iſt mit υἱὸς θεοῦ in der erſtern Bedeutung, folgt einmal daraus, daß h. XI, 22. die Schöpfung dem ἅγιον πνεῦμα beigelegt wird, die in der angeführten Stelle h. XVIII, 6. dem υἱὸς θεοῦ zuertheilt wird, ſodann aber daraus, daß nach h. III, 17. 20. (vergl. unſere Auslegung dieſer Stelle §. 13.) das θεῖον πνεῦμα in Chriſto erſchienen iſt. Folgt hieraus unwiderſprechlich, daß das θεῖον πνεῦμα nach den Clementinen mit dem υἱὸς θεοῦ, ſofern dieſer Ausdruck die vorweltliche Exiſtenz Chriſti bezeichnet, identiſch iſt, ſo läßt ſich mit derſelben Gewißheit nachweiſen, daß auch σοφία nur ein anderer Ausdruck für daſſelbe iſt. Denn wenn in den angeführten Stellen dem υἱὸς θεοῦ und θεῖον πνεῦμα die Schöpfung der Welt beigelegt wird, ſo wird dieſelbe h. XVI, 12. (dieſe Stelle iſt angeführt Anm. 20.) der σοφία zugeſchrieben, und wie das θεῖον πνεῦμα h. XI, 22. (τὸ πνεῦμα ὥσπερ χειρ αὐτοῦ τὰ πάντα δημιουργεῖ) ebendeshalb die Hand Gottes genannt wird, ſo heißt die σοφία in der angeführten Stelle h. XVI, 12. ebenfalls ἡ χειρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν. — Demnach muß ich der Behauptung Baur's (Chriſtuspartei S. 135.) entſchieden widerſprechen, welcher der Anſicht iſt, daß die Clementinen die höhere Natur in Chriſto, das πνεῦμα ἅγιον, welches in Chriſto erſchien, nur als eine Wirkung und σοφία, nicht als dieſe ſelbſt anſehen. Vielmehr haben wir gezeigt, daß der Verfaſſer mit allen dieſen Ausdrücken, πνεῦμα ἅγιον, σοφία, υἱὸς θεοῦ ἀπ' ἀρχῆς daſſelbe Weſen bezeichnet, welches, vor der Weltſchöpfung aus Gott hervorgegangen, das Medium der Schöpfung geweſen iſt und in Chriſto erſchien. Sollte dieſe Annahme nach dem bisher Erörterten noch Jemand bedenklich erſcheinen, der mag auch darauf achten, daß XV, 7. berichtet wird, Gott habe dem Guten das künftige, ewige Reich, dem Böſen das jetzige, zeitliche übergeben. Hier kann nicht zweifelhaft ſein, daß unter dem guten Herrſcher des künftigen Reichs die Sophia zu verſtehen iſt, vergl. Anm. 23. Nun aber wird h. VIII, 21. die hiſtoriſche Perſon Chriſti als der König des künftigen Reichs bezeichnet. Es wird nämlich die Verſuchung Chriſti durch den Teufel mit den Worten erzählt: τῷ γὰρ τῆς εὐσεβείας ἡμῶν βασιλεῖ προσῆλθέν ποτε ὁ πρὸς καιρὸς βασιλεύς — — — — — προσελθὼν οὖν ὡς τῶν παρόντων ὢν βασιλεύς τῷ τῶν μελλόντων βασιλεῖ ἔιπη κ. τ. λ. Wird hier der hiſtoriſche Chriſtus, an andern Stellen aber die Sophia als der Herrſcher des künftigen Reichs genannt, ſo kann es keinem Zweifel unterworfen ſein, daß nach den Clementinen die Sophia ſelbſt Chriſto erſchien, und nicht, wie Baur will, ſeine höhere

χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν, ſofern ſie als Medium der Offenbarung bezeichnet werden ſoll, θεῖον πνεῦμα.

Dieſe σοφία, oder υἱὸς θεοῦ ἀπ' ἀρχῆς wird dem Teufel gegenüber geſtellt, wie der Teufel die linke Hand Gottes heißt, wird die σοφία ſeine rechte Hand genannt, h. VII, 3. [22]), wie der Teufel über das gegenwärtige, zeitliche Reich von Gott zum Herrn eingeſetzt iſt, ſo die σοφία über das künftige, ewige, h. VII, 3. h. XV, 7. [23]). An ſich eine ἄσαρκος δύναμις,

---

Natur nur eine Wirkung der Sophia war. Daſſelbe ſetzt auch die Stelle h. III, 19., wo geſagt wird, daß der König des ewigen Reichs herabſtieg von ſeinem Sitze und ſein Leben für uns ließ, außer allen Zweifel (vergl. Anm. 23.). —

Noch Eins will ich hier bemerken, daß, wenn Baur in ſeinem manichäiſchen Religionsſyſtem S. 486. ſagt, daß die Clementinen das πνῦμα ἅγιον oder die σοφία als Weltſeele betrachten, dies durchaus unrichtig iſt, die Weltſeele, ἡ καθόλου καὶ γεώδης ψυχή, iſt dem Verfaſſer etwas durchaus Anderes, vergl. §. 4. Anm. 1.

22) Das Genauere über den Teufel §. 4. und 5., hier nur ſo viel, als zum Verſtändniß der Lehre über die Sophia nothwendig iſt.

23) H. XV, 7. ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης παρὼν ἐδίδαξεν ἡμᾶς, ὅτι τῶν ὅλων δημιουργὸς καὶ θεὸς δυσί τισιν ἀπένειμε βασιλείας δύο, ἀγαθῷ τε καὶ πονηρῷ, δοὺς τῷ μὲν κακῷ τοῦ παρόντος κόσμου μετὰ νόμου τὴν βασιλείαν — — —, τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸν ἐσόμενον ἀΐδιον αἰῶνα. Vergl. h. VII, 3. ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ τοῦ πάντα πίσαντος θεοῦ δυσὶν ἑκάστοτε ἄρχουσι, δεξιῷ τε καὶ εὐωνύμῳ ὡρίσθη νόμος — — — — Ὥσπερ οὖν τῶν δαίμοσιν ἀποδεδομένων θυμάτων μεταλαβόντες τῷ τῆς κακίας ἡγεμόνι κατεδουλώθητε, οὕτως, ἂν τούτων παυσάμενοι τῷ θεῷ διὰ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δεξιοῦ ἡγεμόνος προσφύγητε, — — — εὖ ἴστε, ὅτι σὺν τῇ τοῦ σώματος λάσει καὶ τὰς ψυχὰς ὑγιαινούσας ἕξετε. Λύτὸς γὰρ μόνος διὰ τῆς ἀριστερᾶς ἀναιρῶν διὰ τῆς δεξιᾶς ζωοποιῆσαι δύναται (vergl. auch h. III, 19. 62.). Offenbar können die Ausdrücke: «der gute Herrſcher» u. ſ. w. nicht auf die hiſtoriſche Perſon Chriſti, ſondern nur auf das vorweltliche Sein deſſelben als σοφία oder υἱὸς θεοῦ ἀπ' ἀρχῆς gehn. Dies geht ſchon daraus hervor, daß, wenn doch unläugbar in den angeführten Stellen die Ausdrücke ὁ ἀγαθὸς (h. XV, 7.), ὁ ἀγαθὸς καὶ δεξιὸς ἡγεμών (h. VII, 3.), ἡ δεξιὰ χεὶρ θεοῦ (h. VII, 3.) daſſelbe bezeichnen, auch die Sophia die rechte und ſchaffende Hand Gottes genannt wird, h. XVI, 12. Daſſelbe erhellt ferner mit unwiderſprechlicher Gewißheit daraus, daß geſagt wird, von Anfang an ἀπ' ἀρχῆς ſei den beiden Herrſchern τῷ δεξιῷ καὶ τῷ εὐωνύμῳ das Geſetz gegeben, h. VII, 3., ferner daraus, daß es h. XV, 7.

h. XVII, 16., erſchien ſie in Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes, Jeſus, und machte dieſelben dadurch zu den wahren Propheten (vergl. §. 12. Anm. 3.).

Nach dieſer gegebenen Entwicklung müſſen wir die Frage, ob der Verfaſſe der σοφία perſönliche Selbſtſtändigkeit zuſchreibt, oder ſie nur als eine Kraft Gottes betrachtet, anders beantworten, als ſie bisher beantwortet iſt. Wenn auch die ſchon mitgetheilte Stelle h. XVI, 12., nach welcher Gott in verſchiedenen Relationen bald eine Monas, bald eine Dyas iſt, nothwendig darauf hinführt, die σοφία nur als eine von ihm ausgehende und wieder in ihn zurückkehrende Kraft zu faſſen, und wir ſonach dem Urtheil von Neander, Dorner, Schneckenburger und Strauß [24]) beiſtimmen müßten, daß die Sophia und damit auch die höhere Natur in Jeſu von unſerm Verfaſſer als bloße Kraft gefaßt werde, ſo ſteht dieſer Annahme doch vieles Andere im Wege. Ohne die Zuſammenſtellung des Ausgehns der σοφία aus Gott mit dem Hervorgehn des weiblichen Princips aus dem männlichen in demſelben Capitel, — obwohl dieſe Zu-

---

heißt, Chriſtus habe gelehrt, Gott habe den beiden Herrſchern, dem guten und dem böſen, die beiden Reiche übergeben, was ſich doch nicht auf die hiſtoriſche Perſon Chriſti, ſondern nur auf ihn als präexiſtirendes Weſen beziehen kann. Einen Einwurf dagegen kann unmöglich begründen, daß h. VIII, 21. die hiſtoriſche Perſon Chriſti als Herrſcher des ewigen Reichs bezeichnet wird, denn iſt Chriſtus als präexiſtirendes Weſen König des künftigen Reichs, ſo kann er als hiſtoriſche Perſon doch gewiß ebenſo bezeichnet werden. Für unſere Behauptung ſpricht auch entſchieden die Stelle h. III, 19.: διὰ τοῦτό φημι αὐτὸς τῆς καθέδρας ἐγερθεὶς ὡς πατὴρ ὑπὲρ τέκνων — — — ἰδίου αἵματος ἠμέλει, μέλλοντος γὰρ αἰῶνος βασιλεὺς εἶναι κατηξιωμένος . . . κ. τ. λ. — Hier wird ja ausdrücklich geſagt, daß Chriſtus als präexiſtirendes Weſen der König des künftigen Reichs iſt, daß er herabgeſtiegen ſei von ſeinem Sitze und ſein Leben für uns gelaſſen. Wie Baur (Chriſtuspartei S. 131., Gnoſis S. 371., über den Urſprung des Epiſkopats S. 129.) überſetzen kann: «er erhob ſich auf der Kathedra», geſtehe ich nicht zu begreifen.

24) Neander, Antignoſticus, Berlin 1825. S. 472. (vergl. auch ſeine Kirchengeſchichte, I. 3. 1020.), ferner Dorner, Entwicklungsgeſchichte der Chriſtologie, Tüb. Zeitſchr. 1835. 4tes Heft S. 96. (vergl. deſſelben Schrift: Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti, Stuttgard 1839. S. 38 ff.), ſodann Schneckenburger, über das Evangelium der Egyptier, S. 8. und 9., Strauß, Glaubenslehre, Thl. I. S. 433. u. a.

ſammenſtellung offenbar mehr der Annahme der ſelbſtſtändigen Perſönlichkeit der σοφία das Wort reden würde —, ohne die Stellen, in welchen der σοφία die Schöpfung beigelegt wird, geltend zu machen, heben wir hier nur alle die vorhin ſchon angeführten Stellen hervor, wonach die σοφία zum Herrſcher über das künftige, ewige Reich eingeſetzt iſt, wie der Teufel über das gegenwärtige, beſonders aber die ebenfalls ſchon citirte Stelle h. III, 19. (vergl. Anm. 21. und 23.). Iſt die σοφία von Anfang an von Gott als Herrſcher des ewigen Reichs, wie der Teufel zum Herrn des gegenwärtigen eingeſetzt, dann iſt ſie gewiß als ein perſönliches, ſelbſtſtändiges Weſen zu denken. Es kommt außerdem noch die Stelle h. XVI, 15 seq. hinzu. Hier wird die Gottheit Chriſti bekämpft und zwar dadurch, daß geltend gemacht wird, dem Vater komme das Ungezeugtſein, dem Sohne das Gezeugtſein zu, nur wer in Allem einem Andern ähnlich ſei, könne mit demſelben Namen als dieſer benannt werden, daher dem Sohne der Name «Gott» nicht beigelegt werden dürfe [25]). Dieſe ganze Argumentation iſt nur unter der Vorausſetzung, daß der Verfaſſer der in Chriſto erſcheinenden σοφία perſönliche Selbſtſtändigkeit beilegt, erklärlich. Wäre dieſelbe nur eine unperſönliche Kraft, welche Gott bald aus ſich hervorgehen ließe, bald in ſich zurückzöge, ſo hätte er dies bei dem Beweiſe, daß Chriſto der Name «Gott» nicht zukomme, geltend machen müſſen; dies geſchieht aber weder in dieſer, noch in der ganz ähnlichen Stelle h. X, 10., wo ebenfalls das Gezeugtſein als Argument gegen die Gottheit des Sohnes gebraucht wird. Kann nun aber doch ebenſowenig geläugnet werden, daß die Stelle h. XIV, 12. darauf hinführt, die σοφία als unperſönliche, bald von Gott ausgehende, bald in Gott zurückkehrende Kraft zu faſſen, ſo müſſen wir in den Clementinen einen Zwieſpalt in Betreff dieſer Lehre anerkennen, einerſeits

25) Es iſt ſicher unrichtig, wenn von Cölln (Erſch u. Gruber, Theil XVIII.) meint, daß die Stelle h. XVI, 15—18. auf den nicäniſchen Lehrbegriff Rückſicht nehme und daher ſpäter eingeſchoben ſei. Abgeſehn davon, daß in dieſem Fall auch h. X, 10. (vergl. auch c. 14.) unächt ſein müßte, erhellt aus obiger Darſtellung wohl zur Genüge, daß der Inhalt jener Capitel tief im Zuſammenhange des clementiniſchen Syſtems begründet iſt.

die Auffaſſung der Sophia und ſomit der höhern Natur in Jeſ
als bloße Kraft Gottes, anderſeits als eine eigene Hypoſtaſ
jedoch mit entſchiedener Läugnung der Gottheit Chriſti.

So iſt der Verfaſſer der Clementinen ein entſchiedene
Gegner der Gottheit Chriſti [26]): «Unſer Herr», ſagt Petrus
XVI, 15., «hat weder das Daſein mehrerer Götter behaupte
noch ſich ſelbſt Gott genannt, ſondern pries den glücklich, d
ihn Sohn Gottes genannt hatte». Das Genauere über di
Chriſtologie der Clementinen §. 13.

Was die Vorſtellung der Clementinen über den heilige
Geiſt betrifft, ſo haben wir ſchon geſehen, daß ſie einestheil
das πνεῦμα ἅγιον mit der höhern Natur in Chriſto identifici
ren. An andern Stellen halten ſie beide auseinander, z. B.
III, 72. h. XI, 26., vergl. auch ſolche Stellen, wo von eine
τρισμακαρία ἐπωνομοσία bei der Taufe geſprochen wird, h
IX, 19. 23. XIII, 4. 19.

So hält unſer Verfaſſer die Monarchie Gottes feſt 1) ge
gen den Polytheismus, 2) gegen die gnoſtiſche Trennung de
höchſten Gottes vom Weltſchöpfer, 3) gegen die Behauptun
der Gottheit Chriſti. Sehen wir jetzt auf ſeine Beweiſe für di
Einheit Gottes.

Zuerſt folgert er dieſelbe aus dem Begriff «Gott». I
dieſem Begriff, heißt es h. X, 19. h. XVI, 17. [27]), liegt ſchon
daß es nur Einen Gott geben kann. Zum Begriff «Gott» ge
hört es, daß er Alles geſchaffen, folglich kann nichts, was au
ßer Gott da iſt, da Alles geſchaffen iſt, mit dem, der es ge
ſchaffen, verglichen werden, h. X, 19. 20., ferner, daß er da
vollkommenſte Weſen iſt, h. X, 19., ſodann, daß er unendlic

---

26) Es iſt daher ganz falſch, wenn Gfrörer, Jahrh. des Heils
402. und II. 15., ſagt, daß die Clementinen Chriſtus und den Teufel a
zwei Untergötter betrachten; durchaus entſchieden hält der Verfaſſer de
ſtarren Monotheismus feſt und bekämpft Alles, wodurch dieſer irgend w
gefährdet werden könnte, aufs entſchiedenſte.

27) h. X, 19.: ὁ θεὸν σέβειν αἱρούμενος πρὸ πάντων εἰδέ
ναι ὀφείλει, τί μόνον τῆς θεοῦ φύσεως ἴδιόν ἐστιν, ὃ ἄλλῳ προσεῖν
ἀδύνατον, ἵνα εἰς τὸ ἴδίωμα αὐτοῦ ἀποβλέπων καὶ παρ' ἑτέρῳ αὐτ
μὴ εὑρίσκων, ἑτέρῳ τῷ θεῷ εἶναι μὴ ἀπατηθῇ δοῦναί ποτε. h. XV
17. ἡμεῖς θεὸν λέγομεν, οὗ ἐστι τὸ ἴδιον ἄλλῳ προσεῖναι μὴ δυ
νάμενον.

; in dem Begriff der Unendlichkeit liegt es aber, daß es zwei
ndliche Weſen nicht geben kann, h. XVI, 17. [28]).

Folgt ſo ſchon aus dem Begriff «Gott» ſeine Einheit, ſo
ellt dieſelbe auch bei aufmerkſamer Betrachtung des Welt-
ugen. Die weiſe Einrichtung der ganzen Welt, die Ordnung
) Eintracht, welche überall herrſcht, ſetzt voraus, daß nur Ein
hſtes Weſen exiſtirt, da, wenn es mehrere Götter gäbe, un-
glich Einheit und Ordnung überall herrſchen könnte, h. IX, 2.,
gl. auch h. III, 62. Endlich beweiſet der Verfaſſer die Ein-
Gottes aus dem alten Teſtament. Zwar geſteht er zu, daß
elbe an vielen Stellen in Abrede geſtellt wird, aber dieſe
llen hält er für verfälſcht und behauptet, daß ebenſoviele
llen die Einheit Gottes entſchieden hervorheben, z. B. h.
,57. XV, 7. [29]).

---

§. 2.

Gottes Natur und Eigenſchaften.

Bei der Betrachtung der Lehre unſers Verfaſſers über das
ſen und die Eigenſchaften Gottes bietet ſich uns eine eigen-
mliche Erſcheinung dar, eine Erſcheinung, welche, obwohl das
ze Syſtem unſerer Schrift durchdringend, doch bei wenigen
ren ſo ſtark hervortritt. Es iſt der Kampf einerſeits des
ſtiſchen oder ſpeculativen, anderſeits des praktiſchen oder ethi-
n Intereſſes, welcher die eigenthümliche Auffaſſung dieſer Lehre
unſerm Verfaſſer bedingt [1]).

---

28) ὥσπερ γὰρ ἄπειρος ὢν πανταχόθεν, διὰ τοῦτο λέγεται
ραντος. Καὶ ἀνάγκη πᾶσα, ἑτέρου μὴ δυναμένου ὡς αὐτὸς ἀπει-
εἶναι, τὸ καλεῖσθαι ἀπέραντος, εἰ δέ τις λέγει δύνατον εἶναι,
ται, δύο γὰρ πανταχόθεν ἄπειρα συνυπάρχειν οὐ δύναται.

29) Die Anſicht der Clementinen über das alte Teſtament werden
§. 11. genauer entwickeln; zu den Stellen, wo die Einheit Gottes
ugnet wird, rechnet der Verfaſſer Genes. III, 22. Exod. XXII, 28.
teron. IV, 34. XIII, 6. und andere.

1) Vergl. Baur's Gnoſis S. 326.: «Dabei ſind es aber immer
ber dieſelben zwei Geſichtspunkte, die wir feſtzuhalten haben. Auf
einen Seite wird alles Gewicht auf die Idee des Weltſchöpfers ge-
, wie dieſe Idee durch die jüdiſche Religion beſtimmt wird, die nach
m ganzen Geiſt und Charakter den Begriff Gottes und das Verhält-

Wie der Verfaſſer ſich beſonders vom ethiſchen Intereſſe aus gegen die gnoſtiſche Trennung des höchſten Gottes und des Weltſchöpfers opponirte (vergl. §. 1.), ſo iſt daſſelbe auch in der Lehre vom Weſen Gottes das vorwiegende. Von dieſem Intereſſe geleitet ſucht er Gott den Menſchen ſo nahe als möglich zu bringen, ihn als ein Weſen zu beſchreiben, welches Alle mit der größten Liebe umfaſſen müßten, und verfällt ebendeshalb in Anthropomorphismus. So legen die Clementinen Gott eine menſchliche Geſtalt und Figur und alle menſchlichen Glieder bei. «Gott hat eine Geſtalt», heißt es h. XVII, 7., «weil er die erſte und einzige Schönheit iſt, auch alle Glieder nicht des Gebrauchs wegen — denn nicht deshalb hat er Augen, um damit zu ſehen — — — — — — aber auch Ohren hat er nicht, um zu hören, da ſein ganzes Weſen Gehör, Wahrnehmung, Bewegung, Thätigkeit, Wirkſamkeit iſt. Sondern des Menſchen wegen hat er die ſchönſte Geſtalt, damit, die reines Herzens ſind, ihn ſehen und ſich freuen können für das, was ſie erduldet». Welche Liebe können wir alſo zu ihm faſſen (h. XVII, 10.), wenn wir ſeine Schönheit im Geiſte betrachten [2]). Wenn ſonach der Verfaſſer, vom ethiſchen Intereſſe geleitet, ſinnlichen Vorſtellungen von Gott huldigte, ſo hielt anderſeits das ſpeculative Element in ihm das Gegengewicht [3]). Zunächſt lag der Einwurf nahe,

---

niß Gottes zum Menſchen nicht metaphyſiſch, ſondern nur ethiſch auffaſſen kann, auf der andern Seite wird aber doch der Verfaſſer der Clementinen von der metaphyſiſchen Speculation der Gnoſis auf eine Weiſe angezogen, die ſeiner Idee Gottes eine von der reinen, altteſtamentlich-jüdiſchen weſentlich verſchiedene Geſtalt gibt. Es laſſen ſich daher auch in dieſem Theile ſeines Syſtems zwei verſchiedene Elemente unterſcheiden, um deren Ausgleichung es ſich handelt, das rein jüdiſche oder ethiſche, und das gnoſtiſche oder metaphyſiſche».

2) Wie ſehr es das ethiſche Intereſſe iſt, welches dieſen Vorſtellungen unſers Verfaſſers zu Grunde liegt, erhellt außer den angegebenen Stellen noch beſonders aus h. XVII, 11. Es heißt dort: *τινὲς δὲ τῆς ἀληθείας ἀλλότριοι ὄντες καὶ τῇ κακίᾳ συμμαχοῦντες προφάσει δοξολογίας ἀσχημάτιστον αὐτὸν λέγουσιν, ἵνα ἄμορφος καὶ ἀνείδεος ὢν μηδενὶ ὁρατὸς ᾖ, ὅπως μὴ περιπόθητος γένηται, νοῦς γὰρ εἶδος οὐ ὁρῶν θεοῦ, κενός ἐστιν αὐτοῦ. Πῶς δὲ καὶ εὔχεταί τις, οὐκ ἔχων πρὸς τίνα καταφύγῃ; κ. τ. λ.*

3) Sehr wahr ſagt Piper in der Abhandlung: Melito von Sardes Stud. und Kritik. 1838. Heft I. S. 77.: «Man ſieht, in wie eigen

m Gott eine beſtimmte Geſtalt und Figur hat, ſo iſt er um-
nzt, befindet ſich alſo im Raum und iſt mithin geringer als
ihn umgebende Raum, alſo nicht Herr über Alles, und nicht
jegenwärtig [4]). Dieſen Einwurf, welchen der Verfaſſer den
ıgus dem Petrus machen läßt, h. XVII, 3., beantwortet der
tere ſo (h. XVII, 8.), daß er zuerſt die Realität des Raums
Abrede ſtellt. Der Raum iſt das Nichts, wäre der Raum
as, ſo bedürfte er ja eines zweiten Raums, in welchem er
iren könnte. Deshalb kann Gott, als das Seiende, nicht mit
i Raum, als dem Nichtſeienden, verglichen werden. Sodann
d geltend gemacht, daß, auch die Realität des Raums zuge-
ben, nicht immer das Umgebende vorzüglicher ſei als das
gebene. «Wie die Sonne», heißt es am Schluß des 8ten
pitels, «obgleich von Luft umgeben, dieſe dennoch erleuchtet,
ärmt, durchdringt, ſo kann auch Gott, obſchon er Form, Ge-
lt und Schönheit hat, ſeine Gegenwart und Wirkſamkeit ins
endliche ausdehnen». Wenn ſo der Verfaſſer ſeine Lehre von
menſchenähnlichen Geſtalt Gottes mit ſeiner Unendlichkeit zu
einigen weiß, ſo ſucht er auch noch von einer andern Seite
ſtigere Vorſtellungen über ſein Weſen mit jener Lehre zu ver-
den. Aber wie er ſich zum Begriff eines rein geiſtigen We-
s nicht erheben konnte, vielmehr Geiſt und Licht identificirte,
kam er auf dieſe Weiſe dazu, ſich Gott als das glänzendſte
htweſen vorzuſtellen, gegen welches ſelbſt die Sonne Finſter-
i ſei, h. XVII, 7.

Eben darin, daß Gott das glänzendſte Lichtweſen iſt, iſt

---

mlicher Schwebe dieſe Anſicht ſich erhält zwiſchen einer rein geiſtigen
ſſung des göttlichen Weſens und einer ſinnlichen Geſtaltung».

4) Gfrörer, der ſich überhaupt bemüht, die Anſichten der Clemen-
n als lauter Unſinn, «als tolle Einfälle» (vergl. Jahrh. des Heils, I.
.), «als ebenſo klar und verſtändlich, als wenn Jemand ſage, ein
meller iſt ein aus lauterem Silber verfertigtes Trinkglas» (a. a. O.
297.) darzuſtellen, ruft auch bei dieſer Lehre aus: «Wie ferner die
ndlichkeit Gottes und ſein Weltſeelenthum ſich mit der behaupteten
nſchenähnlichen Geſtalt zuſammenreime, kann ich nicht begreifen». Ich
ß geſtehen, es eines Geſchichtsforſchers für würdiger zu halten, den
rn Zuſammenhang der Lehren eines beſtimmten Syſtems zu ergrün-
, als ſich gleich in leeren Declamationen «über das krauſe Gerede der
ſtiker» zu ergehn.

es nach den Clementinen begründet, daß er unſichtbar iſt, vergl. h. XI, 4. XVII, 7. 16.; nur dem Sohne, heißt es h. XVII, 16. [5]), kommt die unmittelbare Anſchauung des Vaters zu, den Frommen erſt dann, wenn ſie bei der Auferſtehung der Todten, in Lichtnaturen verwandelt, den Engeln gleich ſein werden.

Sehen wir ſo in der Lehre über das Weſen Gottes ein Zuſammenwirken des ethiſchen und ſpeculativen Elements, ſo bietet ſich uns dieſelbe Erſcheinung in der Lehre von den Eigenſchaften Gottes dar, nur daß in der erſtern das ethiſche, in der letztern das ſpeculative Intereſſe das vorwiegende iſt. Denn während in der Lehre von dem Weſen Gottes das ſpeculative Element den durch das ethiſche hervorgerufenen Anthropomorphismus nicht überwinden konnte, ſo reagirt in der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften das ethiſche Intereſſe nur ſchwach gegen den vom ſpeculativen herſtammenden Abſcheu vor jedem Anthropopathismus [6]). Freilich verhinderte das ethiſche Intereſſe den Verfaſſer, ſich Gott als den prädicatloſen, als «den abſoluten Begriff» zu denken, freilich gibt der Verfaſſer zu, daß die Analogie des menſchlichen Geiſtes es ſei, nach welcher man Gott Eigenſchaften beilegen müſſe, das Gute, was von dieſem ausgeſagt werde, müſſe in unendlich höherm Grade von Gott gelten (h. XIX, 11.). Dennoch aber tritt dieſe Betrachtungsweiſe in der Anwendung ſehr zurück, und alle Bücher der Clementinen durchzieht die Polemik

5) *Τὴν ἄσαρκον εἰδέαν οὐ λέγω δύνασθαι πατρὸς ἢ υἱοῦ ἰδεῖν διὰ τὸ μεγίστῳ φωτὶ καταυγάζεσθαι τοὺς ὑγιεῖς ὀφθαλμούς.* — — — — — — — *Τὸ γὰρ ἀτρέπτως πατέρα ἰδεῖν υἱοῦ μόνου ἐστὶ, δίκαιος δὲ οὐχ ὁμοίως, ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, ὅτ' ἂν τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται, τότε ἰδεῖν δυνήσονται.* — Wenn Baur, Chriſtuspartei S. 117., im erſten Satz das *οὐ λέγω* überſetzt: «Ich behaupte nicht, daß» u. ſ. w., ſo iſt dagegen zu erinnern, daß es heißen muß: «Ich behaupte, daß die Augen der Menſchen die fleiſchloſe Geſtalt des Vaters nicht ſehn können». Ueber dieſen Gebrauch des *οὐ* vergl. unter andern Fr. Vigeri de praecipuis graecae dictionis idiotismis liber ex edit. Hermanni ed. IV. Lipsiae 1834. p. 455.

6) Allerdings muß zugeſtanden werden, daß es nicht allein das ſpeculative, ſondern auch das praktiſche Intereſſe war, welches den Abſcheu vor dem Anthropopathismus bei unſerm Verfaſſer hervorrief. Dies erhellt am deutlichſten aus h. II, 42.

gegen den alttestamentlichen Anthropopathismus, so daß der Verfasser von dieser Seite das alte Testament auf's heftigste bekämpft und es an vielen Stellen sogar der Gotteslästerung beschuldigt, h. II, 42—44. III, 43—45. XI, 9. XVI, 13. [7]). Hätte er das diesen Ausdrücken zu Grunde liegende Reale anerkannt, so würde er schwerlich in dieser Weise dagegen polemisirt haben. Die Betrachtung der Vorstellungen desselben hinsichtlich der einzelnen Eigenschaften Gottes wird das im Allgemeinen Bemerkte bestätigen.

Es sind vorzüglich zwei Eigenschaften, welche vor allen andern hervorgehoben werden, die Gerechtigkeit und Güte. Im Gegensatz gegen die gnostische Trennung der Gerechtigkeit, als dem Demiurg, und der Güte, als dem höchsten Gott zukommend, wird die Einheit beider in Gott auf das nachdrücklichste behauptet, h. IV, 13. IX, 19. XVIII, 1—4. «Daß ein Anderes die Gerechtigkeit, ein Anderes die Güte ist», sagt Petrus zu Simon (h. XVIII, 3.), «darin stimme ich selbst Dir bei, daß aber beides Eigenschaften desselbigen Gottes sind, erkennst Du nicht» [8]). — Daß Gott gütig ist, erhellt aus seinen Werken, «des Menschen wegen hat Gott die Welt geschaffen, es regnet, damit Früchte wachsen, die Sonne scheint, die Quellen sprudeln des Menschen wegen», h. III, 36. «Zeigst Du Dich dankbar, o Mensch, und erkennst die Güte Gottes in Allem, dann wird Dir auch Unsterblichkeit zu Theil» (h. III, 37.). «Oder wehen nicht Deinetwegen die Winde», heißt es h. XI, 23., ergießt sich nicht Deinetwegen der Regen, sind Deinetwegen nicht die Jahreszeiten da? Die Sonne, Mond und Sterne, Deinetwegen gehen sie auf und unter, Dir dienen die Flüsse und Meere u. s. w.»

---

7) In der letzten Stelle sagt Petrus zum Simon: οὕτως ἡμεῖς, ὦ Σίμων, οὔτε ἀπὸ γραφῶν, οὔτε ὑφ' ἑτέρου τινὸς (τὸν θεὸν) σκανδαλισθῆναι δυνάμεθα φέρειν, οὔτε πολλοὺς θεοὺς ἀποδέξασθαι ἀπατώμεθα, οὐδὲ λόγῳ τινὶ κατὰ τοῦ θεοῦ λεγομένῳ συντιθέμεθα.

8) A. a. O.: ὅτι δὲ τὸ δίκαιον ἄλλο ἐστὶ, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἕτερον, καὶ αὐτὸς ὁμολογῶ, ἀλλ' ὅτι τοῦ αὐτοῦ ἐστι τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ δίκαιον, ἀγνοεῖς. Vergl. h. IV, 13. ὁ δὲ Ἰουδαίων λόγος ἀσεβέστατός ἐστιν, ἕνα πατέρα καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς ἀπεργόμενος τῇ φύσει ἀγαθὸν καὶ δίκαιον.

Aber auch Gerechtigkeit kommt dem höchsten Gott zu «denn entweder ist nirgends Gerechtigkeit, oder wenn es irgend wo Gerechtigkeit gibt, muß doch wohl der sie besitzen, von dem Alles herrührt», h. II, 14. — Es war besonders das ethische Interesse, welches den Verfasser so nachdrücklich die Gerechtigkeit Gottes hervorheben ließ. Weil Gott gerecht ist, d. h. einen Jeden nach Verdienst vergilt und deshalb das Gute belohnt und das Böse bestraft (h. III, 31. IV, 13. XVIII, 3. am Ende), müssen wir ihn fürchten, und diese Furcht ist ein mächtiger Antrieb zu einem Gott wohlgefälligen Leben, h. XVII 11. 12. [9]). Halten die Clementinen sonach entschieden vom ethischen Interesse aus die Gerechtigkeit Gottes fest, so zeugt doch die genauere Bestimmung dieser Eigenschaft deutlich von dem Einwirken des andern Elements, des speculativen. Wie läßt sich die Gerechtigkeit Gottes mit seiner Güte vereinigen, wie kann der gütige Gott Strafen verhängen? schließt der Begriff der Güte nicht den der Gerechtigkeit aus? Diese Einwürfe werden dem Petrus von Simon gemacht, h. XVIII, 1 ff., und obwohl der Verfasser in der genannten Stelle den Petrus zeigen läßt, daß Gott gütig sei, indem er auch den Bösen Wohlthaten erweise, ihnen die zeitlichen Güter zu Theil werden lasse, und wenn sie sich bekehrten, Verzeihung gewähre, gerecht aber, insofern er den Frommen die ewigen Güter schenke und einst Jedem nach Verdienst vergelten werde (h. XVIII, 2.) so zeigt doch der Umstand, daß der Verfasser an andern Stellen die Strafen zunächst vom Teufel und den Dämonen, freilich im Auftrage Gottes, ausgehen läßt, und deshalb dem Teufel die Gerechtigkeit im Gegensatz zur Güte, welche Christo zukomme, beilegt [10]), wie sehr er von Seiten seiner

9) Vergl. auch h. III, 31.: *Εἰ οὖν ταύτην ἔχειν θέλετε, δι ὑμᾶς προθύμως τὸ μὴ ἀδικεῖν ἀναδέξασθαι, καὶ τὸ ἀδικεῖσθαι γενναίως φέρειν, ὅπερ ἀνθρώπου φύσις οὐκ ἂν ὑποστείη, ἐὰν μὴ πρότερο τοῦ ἐν ὑπεροχῇ συμφέροντος τὴν γνῶσιν λάβῃ, ὅπερ ἐστὶ τὸ εἰδέν τοῦ πάντα ὑπερέχοντος τὴν δικαίαν φύσιν, ὅτι ἀδικουμένους ἐκ δικῶ τιμωρεῖ, καὶ τοὺς εὐσεβοῦντας εἰς ἀεὶ εὐεργετεῖ.*

10) Vergl. h. XI, 10., wo gesagt wird, daß Gott nicht selb straft; «nicht Gott verdammt», heißt es h. IX, 9., «sondern die Dämonen und der Teufel (vergl. h. XV, 7.) sind es, welche zunächst de

ſpeculativen Richtung ſich gegen die Verbindung der Güte und Gerechtigkeit ſträubte, und da er in ethiſchem Intereſſe beide feſthielt, auf alle mögliche Weiſe ſich bemühte, Eigenſchaften, die ihm ſelbſt ſich einander auszuſchließen ſchienen, dem höchſten Weſen beizulegen. Es iſt ſonach kurz angegeben die Theorie der Clementinen: Gott iſt gerecht und gütig; da aber die Ausübung der Strafgerechtigkeit mit der Güte ſtreiten würde, ſo iſt der Teufel das Medium (die linke Hand Gottes), durch welches Gott dieſelbe vollzieht, ſo daß deshalb der Teufel eigentlich ein gerechtes Weſen iſt. Der innere Widerſpruch, der hierin enthalten iſt, iſt durch die beiden Factoren, das ethiſche und ſpeculative Intereſſe, wie wir geſehen haben, hervorgerufen.

Von den übrigen Eigenſchaften Gottes wird am ſtärkſten die Allwiſſenheit hervorgehoben, und zwar beſonders im praktiſchen Intereſſe. Die Ueberzeugung nämlich, daß wir niemals und nirgends Gott verborgen ſein können, muß uns in beſtändiger Furcht vor Gott erhalten und ein mächtiger Antrieb ſein nicht zu handeln [11]). Die Allwiſſenheit erſtreckt ſich nicht allein

---

Strafamt ausüben». Beſonders kommt hier in Betracht die Stelle h. XV, 7.: «der Prophet der Wahrheit lehrte uns, daß Gott zweien Weſen die beiden Reiche übergeben hat, dem guten und dem argen, dem argen dieſe Welt mit dem Geſetz und der Gewalt, die Böſen zu beſtrafen, dem guten das ewige, künftige Reich». Der Teufel iſt es ſomit, welcher, wiewohl nicht unabhängig, vielmehr im Auftrage Gottes, die Strafgerechtigkeit vollzieht. Vergl. auch h. VII, 3. *αὐτὸς γὰρ μόνος διὰ τῆς ἀριστερᾶς ἀναιρῶν διὰ τῆς δεξιᾶς ζωοποιῆσαι δύναται.* Daß hier unter ἡ ἀριστερά der Teufel zu verſtehen iſt, erhellt aus dem Vorhergehenden unläugbar (vergl. §. 1. Anm. 23., wo dieſe Stelle mitgetheilt iſt). Da ſomit der Teufel mit der Ausübung der Strafgerechtigkeit beauftragt iſt, ſo iſt er eigentlich ein gerechtes Weſen, und in dieſem Sinne heißt es h. III, 5.: «In der Theologie werde erkannt, daß der Teufel Gott nicht minder liebe als der Gute, nur daß jener die Beſtrafung, dieſer die Rettung des Sünders wolle». Offenbar wird hier der Teufel als ein gerechtes Weſen geſchildert (vergl. Baur's Gnoſis S. 325.). Das Nähere über die Lehre vom Teufel §. 4.

Hiermit iſt auch zuſammenzuſtellen die Stelle h. XIX, 6., wo Petrus zum Simon ſagt, er ſei ſchlechter als der Teufel, *τὸν γὰρ πονηρὸν· οὐδεὶς καταειπόντα θεοῦ δεῖξαι δύναται*, und h. XIX, 12., wo die Bosheit des Teufels in die Ausübung der Strafgerechtigkeit gegen die Gottloſen geſetzt wird.

11) Vergl. h. IV, 23. am Ende: *ὁ μὲν γὰρ πρὸς ἄνθρωπον*

auf Vergangenheit und Gegenwart, ſondern auch auf die fernſte Zukunft (h. I, 11. — II, 49. 50. — III, 43. — XVI, 13.) nicht allein auf äußere Handlungen, ſondern auch auf die verborgenſten Gedanken (vergl. h. VIII, 19. am Ende, h. X, 13. wo Gott deshalb *καρδιογνώστης* genannt wird).

Außerdem erwähnen die Clementinen die Allmacht (h. III 32—34. — VII, 8. — IX, 19.), die höchſte Weisheit (h. III 34. 35.), die Unermeßlichkeit (h. XVI, 17.), die Allgegenwart [12]) (h. XVII, 8.) und die Ewigkeit Gottes (h. II, 45.) Alle Stellen des alten Teſtaments, welche mit dieſen Eigenſchaften in Widerſpruch zu ſtehen ſcheinen, erklären ſie für verdorben

§. 3.

Schöpfung. — Das Geſetz der Syzygien.

Wir haben oben ſchon geſehen, welches Gewicht die Clementinen auf die Lehre legen, daß der höchſte Gott der Weltſchöpfer ſei, mit welchem Nachdruck ſie die gnoſtiſche Trennung des Schöpfers von dem höchſten Gott beſtreiten. Indem unſer Verfaſſer davon ausging, daß in jedem Falle demjenigen, welcher die Welt geſchaffen, wenn es auch das allerſchlechteſte Weſen wäre, unſere ganze Liebe und Verehrung gebühre, h. XVIII 22., läßt er ſich nichts angelegener ſein, als zu behaupten, daß dies Weſen der höchſte Gott ſei, ja er hängt das ganze Weſen der Religion an dieſe Grundidee. Nicht nur fügt er an unzählig vielen Stellen, wo er von Gott ſpricht, hinzu: *ὁ πάντα κτίσας, ὁ πάντα πεποιηκώς, ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς καὶ δεσπότης*, auch an ſolchen Stellen, wo die Erinnerung hieran durchaus nicht im Zuſammenhang begründet iſt, ſondern er legt auch die entgegengeſetzte Behauptung dem verhaßten Magier in den Mund, den er ſodann von Petrus beſtritten und widerlegt

ἔχων τὸν σκοπὸν ἐλπίδι τοῦ λαθεῖν τολμήσει ἁμαρτάνειν, ὁ δὲ θεὸς παντεπόπτην τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ ὁρισάμενος, εἰδὼς αὐτὸν λαθεῖν μὴ δύνασθαι, καὶ τὸ λάθρα ἁμαρτεῖν παραιτήσεται. Vergl. auch h. V 27. beſonders XIII, 17. im Anfang.

12) Wie der Verfaſſer dieſe Eigenſchaften mit ſeinen Vorſtellungen von der Menſchengeſtalt Gottes zu vereinigen ſucht, haben wir oben geſehen.

werden läßt. Ueberall endlich, wo er den Inhalt der wahren Religion kurz zuſammenfaßt, hebt er beſonders die Schöpfung der Welt durch den höchſten Gott hervor. —

Nicht vermöge einer innern im Weſen Gottes ſelbſt liegenden Nothwendigkeit hat Gott die Welt geſchaffen, vielmehr iſt der Grund der Schöpfung nur die Liebe Gottes zum Menſchen, der Zweck derſelben der Menſch. «Die genauere Betrachtung der Welt lehrt», heißt es h. III, 36., «daß des Menſchen wegen dieſelbe von Gott geſchaffen iſt». Als das Medium der Schöpfung betrachten die Clementinen die σοφία (vergl. §. 1.). Was die Art und Weiſe derſelben anlangt, ſo könnte es nach manchen Stellen den Anſchein haben, als ob ſich der Verfaſſer Gott nicht ſowohl als Schöpfer des Weltalls, als vielmehr als Ordner und Bildner deſſelben aus einer vorhandenen, ewigen Materie gedacht habe [1]). Credner in ſeiner Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten iſt wirklich dieſer Meinung. «Da nirgends geſagt wird», heißt es a. a. O. S. 281., «daß Gott dieſe οὐσία erſt hervorgebracht habe, ſo habe ich kein Bedenken getragen, dieſe einen Urſtoff zu nennen» [2]). Allein es läßt ſich mit Sicherheit nachweiſen, daß dieſe Anſicht eine irrige iſt. Wir wollen nicht den Ausdruck κτίζειν urgiren, der ſich auch wohl bei Credner's Annahme erklären laſſen könnte [3]). Aber die Stelle h. III, 32., «αὐτῷ γὰρ μόνῳ τὸ παρασχεῖν δυνατώτατόν ἐστι τῷ τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι συστησαμένῳ» widerſpricht derſelben ganz entſchieden. Denn wollte man auch τὰ μὴ ὄντα im platoniſchen Sinn von der formloſen Materie verſtehen, ſo ſteht dieſer Deutung doch das εἰς τὸ εἶναι ent-

1) Vergl. h. III, 33. οὗτος μόνος τὴν μίαν καὶ πρώτην μονοειδῆ οὐσίαν τετραχῶς καὶ ἐναντίως ἔτρεψεν, εἶτα μίξας μυρίας τρίσεις ἐξ αὐτῶν ἐποίησεν. h. VI, 25. Οὕτως ἀνάγκη, τινὰ εἶναι νοῦν ἀγέννητον τεχνίτην, ὃς τὰ στοιχεῖα ἢ διεστῶτα συνήγαγεν, ἢ συνόντα ἀλλήλοις, πρὸς ζώου γένεσιν τεχνικῶς ἐκέρασε καὶ ἓν ἐκ πάντων ἔργον ἀπετέλεσεν.

2) Ebenſo urtheilt Baumgarten-Cruſius, Lehrbuch der Dogmengeſchichte, Theil II. S. 949.

3) Denn auch Philo, nach dem Gott doch nur als Weltbildner erſcheint, nennt Gott deſſenungeachtet zuweilen κτίστης. Vergl. Dähne, die jüdiſch-alexandriniſche Religionsphiloſophie, Abtheilung I. S. 199.

gegen. Hier iſt vielmehr ganz beſtimmt die Schöpfung au Nichts ausgeſprochen [4]).

Die Löſung des anſcheinenden Widerſpruchs iſt im zwöl ten und dreizehnten Capitel der neunzehnten Homilie enthalte Dort wird nämlich geſagt, daß vier Subſtanzen, das Warm und Kalte, das Feuchte und Trockne, aus Gott emanirt ſeien ur darauf durch ihn Geſtalt und Form empfangen hätten [5]). De

4) Will man einwenden, der Ausdruck τὸ μὴ ὄν ſei auffallend z Bezeichnung des abſoluten Nichts (nihilum negativum) bei eine Schriftſteller, der in manchen Lehren Vertrautheit mi platoniſchen Ideen zeige, ſo iſt zu entgegnen, daß ſelbſt Phi τὸ μὴ ὄν zuweilen für τὸ οὐκ ὄν gebraucht. Vergl. Dähne a. a. O. 171 und 172. Anmerkung.

5) h. XIX, 12. wird Gott genannt προβολεὺς τῶν τεσσάρω οὐσιῶν, θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ, ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ, und c. 13. wi geſagt: «ὑπὸ θεοῦ προβεβλῆσθαι τεσσάρας οὐσίας». Dieſe vier Su ſtanzen wurden ſodann von Gott gemiſcht und geformt, κραθεῖσαι ὑπ τῆς αὐτοῦ τεχνῆς, c. 12. — Daß dieſe vier Subſtanzen nach den Cl mentinen vermöge einer Emanation aus Gott entſtanden ſind, ſehen w ſchon aus dem Wort προβάλλεσθαι, dem eigenthümlichen Ausdruck fi dieſen Begriff. Vergl. unter andern Tertullians Schrift gegen den Pr xeas c. 8.: Hoc si qui putaverit, me προβολὴν aliquam introducer id est prolationem rei alterius ex altera, quod faci Valentinus alium atque alium aeonem de aeone pro ducens, primo quidem dicam tibi, non ideo non utitur et verit vocabulo isto et re ac censu ejus, quia et haeresis utitur, imm haeresis potius ex veritate accepit etc. Wollte man nun aber ſage es ſei προβάλλεσθαι hier nicht ſo ſtricte zu faſſen, indem ſich die u ſprüngliche Bedeutung wohl in den allgemeinen Begriff des Entſtehe abgeſtumpft haben könne, ſo iſt zu entgegnen, daß der Verfaſſer dieſ Ausdruck nur von der Entſtehung der Materie und da conſtant gebrauc (er kehrt zu wiederholten Malen h. XIX, 12 und 13. wieder), ferner d es h. XIX, 12. heißt: ἐξ αὐτοῦ προβέβληνται, endlich, daß auch d übrigen genauern Beſtimmungen über die Entſtehung der Welt ebenfal mit Nothwendigkeit auf die Annahme einer Emanation hinführen. Di Letzte dürfte genauer zu erweiſen ſein:

Wie h. XIX, 12. 13. geſagt wird, daß Gott der προβολεύς u ſodann der Former und Bildner der vier Subſtanzen geweſen ſei, ſo wi ebendaſelbſt behauptet, daß dieſe vier Subſtanzen urſprünglich eine Einh (ἁπλᾶ καὶ ἀμιγῆ, oder μία οὐσία, h. III, 33.) gebildet hätten. Halt wir dieſe beiden Behauptungen zuſammen: Gott hat vier Subſtan zen hervorgebracht (προβάλλειν, von deſſen eigentlicher Bedeutu wir hier ganz abſehn wollen), dieſe vier haben urſprünglich ab

gleichen wir dieſe Stelle mit der vorhin (Anmerk. 1.) angeführten, h. III, 33., ſo ergibt ſich als Vorſtellung unſers Verfaſſers Folgendes:

Als Gott die Welt ſchaffen wollte, ließ [6]) er die Materie, welche bisher als Eine Subſtanz in ihm exiſtirte, aus ſich emaniren, mit dieſer Emanation [7]) aber wurde ſie zwei- und vier-

---

eine Einheit gebildet, ſo iſt nur möglich, die behauptete Einheit außerhalb Gottes oder in Gott ſelbſt zu verlegen. Nehmen wir das Erſte an, ſo iſt wiederum ein Doppeltes denkbar. 1) Entweder beſtand nach den Clementinen die Materie von Ewigkeit her neben Gott als μία οὐσία, Gott theilte ſie in vier οὐσίαι, miſchte und formte dieſelben, und brachte ſo die Welt in ihrer jetzigen Geſtalt hervor. Dies iſt Credner's Meinung, aber wir haben deren Unhaltbarkeit ſchon oben gezeigt. Man könnte ferner wohl das Theilen dieſes Urſtoffes in vier Elemente eine προβολὴ τεσσάρων οὐσιῶν genannt werden! 2) Die andere Annahme wäre: Gott hat zuerſt die Welt als μία οὐσία hervorgebracht, ſpäterhin ſie vierfach getheilt, und aus dieſen vier Elementen dann die Welt in ihrer jetzigen Geſtalt geformt. So z. B. Schneckenburger, Evangelium der Aegyptier, Bern 1834. S. 4. Allein dieſer Anſicht widerſtreiten die Worte ὑπὸ θεοῦ προβεβλῆσθαι τεσσάρας οὐσίας, welche offenbar, ganz abgeſehn von der eigenthümlichen Bedeutung von προβάλλειν, ausſagen, daß, ſowie die Welt außerhalb Gottes da war, ſie ſogleich in der Form von vier getrennten οὐσίαι exiſtirte. Schließt demnach dieſe Stelle beſtimmt die Annahme aus, daß die Welt zuerſt als einartiges Weſen außer Gott beſtand, war ſie aber gleichwohl urſprünglich μία οὐσία, ſo bleibt nur übrig die Einheit in Gott ſelbſt zu verlegen und anzunehmen, daß ſie als eine μία οὐσία in Gott ſelbſt von Anfang an exiſtirte, von ihm emanirte und mit der Emanation vierfach geſpalten wurde. So kommen wir wieder auf die Annahme einer Emanation zurück, worauf uns ſchon der Ausdruck προβάλλεσθαι hingewieſen hatte. Nur hierbei iſt es erklärlich, wenn es h. XIX, 12. nach den Worten αἱ μὲν οὐσίαι — — — ἐξ αὐτοῦ προβέβληνται heißt: καὶ ἔξω αὐταῖς κραθείσαις κ. τ. λ. Auch dieſes ἔξω führt nothwendig darauf, die Emanation der Materie aus Gott als Anſicht unſers Verfaſſers vorauszuſetzen.

6) Wir haben ſchon früher darauf aufmerkſam gemacht, daß ſich der Verfaſſer die Schöpfung der Welt als einen freien Act Gottes dachte. Hat er gleichwohl die Vorſtellung einer Emanation, ſo müſſen wir in ſeinem Sinne behaupten: «Gott ließ die Materie aus ſich emaniren». Wohl zu beachten iſt in dieſer Hinſicht, daß von der Emanation der Materie nie geſagt wird ἀπὸ θεοῦ, ſondern immer ὑπὸ θεοῦ προβάλλεσθαι und nur in einer Stelle ἐξ αὐτοῦ.

7) Daß nach der Vorſtellung des Verfaſſers ſogleich mit der Ema-

fach geſpalten in das Warme und Kalte, das Feuchte und Tr
Aus dieſen vier Elementen formte Gott ſodann die Welt i
rer jetzigen Geſtalt.

Demnach ſteht die Anſicht der Clementinen in der
zwiſchen der Lehre von der Schöpfung aus Nichts und der
ſtiſchen Behauptung einer Ewigkeit der Materie [8]).

Demnach ſind aus der Miſchung der vier entgegeng
ten Subſtanzen alle Dinge hervorgebracht. Darin iſt es
auch begründet, daß das Grundgeſetz des Univerſums — in
ſiſcher wie ethiſcher Hinſicht — das Geſetz des Gegenſatzes
der Syzygien iſt. Gott ſelbſt, der ein einiger iſt, hat
διχῶς καὶ ἐναντίως geſpalten, Himmel und Erde, Tag
Nacht, Licht und Feuer, Sonne und Mond, Leben und
h. II, 15. So ging zuerſt das Beſſere dem Schlechtern v
nur bei den Menſchen iſt die Ordnung der Syzygien eine
gekehrte, h. II, 16. Auf den ungerechten Cain folgte der
rechte Abel, ſo ward zuerſt Ismael geboren, dann der von
geſegnete Iſaak, zuerſt der gottloſe Eſau, dann der fromme
kob, zuerſt Aaron, dann Moſes. So folgte auf Johannes
Täufer Chriſtus [9]), ſo auf Simon Magus Petrus. Nur A

---

nation der μία οὐσία dieſelbe vierfach geſpalten wurde, haben wir An
gezeigt.

8) Es könnte ſcheinen, als ob die Vorſtellung einiger von den
toniſchen Vätern ſich der Anſicht der Clementinen nähere, da ſie die
ἐξ ἀμόρφου ὕλης von Gott gebildet werden laſſen, die ſie freilich
wieder von Gott ableiten. Vergl. Krabbe, de temporali ex nihilo c
tione, Rostochii 1841. p. 30 seqq. Allein von einer Emanation
ἄμορφος ὕλη aus Gott wiſſen ſie nichts, vielmehr iſt dieſelbe nach
von Gott geſchaffen. Nur Tatian ſcheint dieſelbe vermöge einer
nation entſtanden ſein zu laſſen, wenigſtens findet ſich auch das
προβάλλεσθαι von dem Entſtehen der Materie gebraucht (vergl. K
a. a. O. S. 34.) in ſeinem λόγος πρὸς Ἕλληνας, in welchem ſich
haupt manche Anklänge an ſeinen ſpätern Gnoſticismus finden.

9) Johannes und Chriſtus bilden eine Syzygie, h. II, 17.
(In der letzten Stelle heißt es: Ἰωάννης — — — τοῦ κυρίου ἡ
Ἰησοῦ κατὰ τὸν τῆς συζυγίας λόγον ἐγένετο πρόοδος). Johanne
hört ἐν γεννητοις γυναικῶν, Chriſtus ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων (c.
Johannes hatte dreißig Schüler, τὸν μηνιαῖον τῆς σελήνης ἀπο
ροῦντες λόγον, Chriſtus zwölf Apoſtel, τῶν τοῦ ἡλίου δώδεκα μι
φέροντες τὸν ἀριθμόν (c. 23.).

und Eva machen eine Ausnahme und folgen der erſtern Ordnung der Syzygien, nach welcher das Beſſere dem Schlechtern vorangeht. Die Beachtung dieſes Geſetzes der Syzygien iſt nach den Clementinen durchaus nothwendig, wenn man zur Wahrheit gelangen will [10]); in wiefern, werden wir in der Lehre von der Prophetie ſehen. Vergl. §. 11.

---

§. 4.

Fortſetzung der Lehre von der Schöpfung. Verhältniß Gottes zum Urſprung des Böſen.

Woher aber, wenn Alles in der Welt von Gott herrührt, das Böſe? Dieſe Lebensfrage der erſten Jahrhunderte nimmt auch bei unſerm Verfaſſer eine wichtige Stelle ein, und die Art der Beantwortung hängt mit ſeinem ganzen Syſtem aufs Genaueſte zuſammen.

Bei der Erklärung des Urſprungs des Böſen war es vor allem dem Verfaſſer darum zu thun, jeden Schein einer Schuld von Gott fern zu halten — das iſt der Geſichtspunkt, der bei der Erörterung hierüber entſchieden feſtgehalten wird. «Ich ſehe, daß Du nur darauf ausgehſt, Gott als Urheber des Böſen darzuſtellen», ſagt Petrus im ſechsten Capitel der neunzehnten Homilie zu Simon, «deshalb will ich Dich auf allen Wegen, welche Du einſchlägſt, begleiten und Dir zeigen, daß auf Gott jedenfalls keine Schuld fallen kann». Das Böſe auf Gott zurückführen, hieße einer Blasphemie ſich ſchuldig machen, wird h. XI, 8. geſagt. Vergl. auch h. XIV, 5. am Ende.

Woher alſo das Böſe, wenn die Schuld deſſelben auf keine Weiſe auf Gott fallen kann *)? Bei der Beantwortung

---

10) τοῦτο δὲ τὸ μυστήριον εἰ ἠπίσταντο οἱ ἐν θεοσεβείᾳ ἄνθρωποι, οὐκ ἄν ποτε ἐπλανήθησαν, ἀλλὰ καὶ νῦν, ἂν ἐγνώκεισαν, ὅτι Σίμων ὁ νῦν πάντας θρυλλῶν πλάνης καὶ ἀπάτης ἐστὶ συνεργός; h. II, 15. Vergl. auch h. III, 16. ἡ δὲ πολλὴ τῶν πεπλανημένων αἰτία γέγονεν αὕτη, τὸ μὴ πρότερον νοῆσαι τὸν τῆς συζυγίας λόγον u. a. St.

*) Eine vollſtändige Entwicklung der Theorie unſers Verfaſſers über die Entſtehung des Böſen, werden wir §. 17. geben. Hier können wir uns nur inſoweit darauf einlaſſen, als es ſich darum handelt, ob auf Gott ſelbſt die Schuld des Böſen fällt.

dieſer Frage zeigt ſich in den Clementinen ein Conflict ihre ethiſchen und gnoſtiſchen Richtung, ein Conflict, der, wie ſchon bei Gelegenheit der Lehre von dem Weſen und den Eigenſchaften Gottes bemerkt, tief in ihrem ganzen Syſtem begründet iſt.

Wenn die Gnoſtiker bei der Erklärung des Urſprungs des Böſen, von dem Grundſatz τὸ μὴ κώλυον αἴτιόν ἐστιν aus gehend, um die Heiligkeit Gottes zu retten, ſeine Allmacht beeinträchtigten, indem ſie ſich die Materie als etwas von Ewigkeit her neben Gott Beſtehendes dachten und das Böſe auf dieſelbe zurückführten, mithin daſſelbe als Naturnothwendigkeit auffaßten, die Kirchenlehre dagegen einerſeits die Schöpfung aus Nichts, anderſeits die ethiſche Betrachtungsweiſe des Böſen hervorhob und einen Unterſchied des göttlichen Zulaſſens und Bewirkens geltend machte, ſo nimmt die Anſicht unſers Verfaſſers eine vermittelnde Stellung ein. Wir haben dies theilweiſe ſchon bei der Lehre von der Schöpfung (§. 3.) bemerkt und geſehen wie der Verfaſſer weder mit dem Gnoſticismus eine Ewigkeit der Materie neben Gott ſtatuirte, noch in der Weiſe der Kirchenlehre die Schöpfung aus Nichts feſthielt, vielmehr vermittelnd eine Emanation der von Ewigkeit in Gott exiſtirenden Materie aus ihm in der Zeit und eine darauf erfolgte Bildung und Formung derſelben durch Gott annahm. Näherte er ſich auf dieſe Weiſe wieder dem Gnoſticismus, ſo noch mehr darin, daß er die Materie als etwas in gewiſſer Weiſe Selbſtthätiges, etwas wenn nicht an ſich Böſes, doch die Keime deſſelben Enthaltendes betrachtete [1]). In den genannten Vorſtellungen iſt denn auch d

1) Die Materie iſt nach den Clementinen beſeelt, vergl. h. IX, 1: wo der Verfaſſer ſagt, daß ἡ καθόλου καὶ γεώδης ψυχή ſich durch Uebermaaß der Speiſen mit der menſchlichen Seele vermenge. Deshalb kommt ihr auch eine gewiſſe Selbſtthätigkeit zu, h. XI, 10. (dieſe Stelle iſt angeführt §. 10. Anm. 1.; richtig ſagt Credner in der Abhandlung über Eſſäer u. ſ. w. S. 282. mit Beziehung auf dieſe Stelle, daß der Verfaſſer den Dingen eine gewiſſe Selbſtthätigkeit beilegt). Damit hängt es denn auch zuſammen, daß die Clementinen die Materie als den Keim des Böſen enthaltend anſehen, was am deutlichſten h. XIX, 12. 13. hervortritt, wo geſagt wird, daß der Teufel aus der Miſchung der vier Grundſtoffe entſtanden und aus denſelben ſeine Bosheit entnommen habe. Darin iſt denn auch weiter die Entgegenſetzung dieſer Welt, als des Reiches, welches dem Teufel angehöre, und jenes künftigen ewigen Reichs

eigenthümliche Lehre der Clementinen über das Böſe begründet. Wie bei den Gnoſtikern ihre Vorſtellung von der Ewigkeit und unabhängigen Exiſtenz der Materie mit ihrer Betrachtungsweiſe des Böſen als Naturnothwendigkeit eng zuſammenhing, ſo machten die Clementinen, wie ſie die Materie nicht als ewig neben Gott exiſtirend, ſondern als aus Gott in der Zeit emanirt auffaßten, auch die ethiſche Betrachtungsweiſe des Böſen geltend [2]), und wenn die Gnoſtiker der Grundſatz τὸ μὴ κώλυον αἴτιόν ἐστιν, da ſie vor allem die Heiligkeit Gottes retten wollten, auf die Beſchränkung der Allmacht durch die Annahme einer ewigen, von Gott unabhängigen Materie geführt hatte, ſo war in dem Syſtem der Clementinen die Ableitung der Materie von Gott auch mit der Verwerfung des angeführten Grundſatzes verbunden [3]).

So heben denn die Clementinen einerſeits allerdings den Begriff der göttlichen Zulaſſung, wie die ethiſche Betrachtungsweiſe des Böſen als des freien Abfalls von Gott hervor. —

Allein wie die Clementinen in der Betrachtung der Materie ſich einerſeits zwar vom Gnoſticismus entfernen, anderſeits aber wieder nähern, indem ſie dieſelbe als von Ewigkeit her,

---

Chriſti (vergl. §. 1. und §. 5.), wie die ſtrenge asketiſche Richtung unſers Verfaſſers (vergl. §. 17.) begründet. —

2) An unzählig vielen Stellen hebt der Verfaſſer hervor, daß das Böſe nur begriffen werden könne als Act der Freiheit, daß es ohne dieſelbe nichts Gutes wie Böſes geben könne. Vergl. h. XI, 8. ——— ὁ ἰδίᾳ προαιρέσει ὢν ἀγαθὸς ὄντως ἀγαθός ἐστιν, ὁ δὲ ὑφ' ἑτέρου ἀνάγκης ἀγαθὸς γενόμενος ὄντως οὐκ ἔστιν, ὅτι μὴ ἰδίᾳ προαιρέσει ἐστὶν ὃ ἔστιν. Ἐπεὶ οὖν τὸ ἑκάστου ἐλεύθερον ἀποτελεῖ τὸ ὄντως ἀγαθὸν καὶ δεικνύει τὸ ὄντως κακόν κ. τ. λ. (vergl. auch §. 10.). Demnach iſt auch der Teufel, obgleich von Anfang an, doch mit Freiheit ein böſes Weſen, h. XIX, 12. βουλήσει συμβέβηκεν ἡ πρὸς τὸν τῶν ὅλων ὅλεθρον ἐπιθυμία, ἀγαθοὺς δὲ ἡ συμβεβηκυῖα κακία διαφθεῖσαι οὐ δύναται. Vergl. Baur's Gnoſis S. 324 ff.

3) Dies tritt beſonders h. XIX, 12. hervor, wo es heißt: Der Teufel habe ſeine Bosheit nicht von Gott, ſei aber gleichwohl nicht ohne den Willen Gottes böſe. Hiermit iſt zu vergleichen die Stelle h. XI, 8., wo die Zurückführung des Böſen auf Gott Blasphemie genannt und geltend gemacht wird, daß Gott den Menſchen die Freiheit gegeben habe, das Gute wie das Böſe zu thun. Offenbar liegt die Idee zum Grunde: «Das Zulaſſen des Böſen iſt etwas anderes als das Bewirken deſſelben».

wenn gleich nicht neben und außer, doch in Gott ſelbſt exiſtirend und als etwas in gewiſſer Weiſe Selbſtthätiges, den Keim des Böſen in ſich Enthaltendes betrachten (ſiehe Anm. 1.), ſo miſcht ſich auf dieſe Weiſe wieder die phyſiſche Betrachtungsweiſe des Böſen in die ethiſche, und die daraus entſpringende Annahme einer gewiſſen Nothwendigkeit verbindet ſich mit der entgegengeſetzten, wonach das Böſe als ein Act der Freiheit begriffen wurde [4]). Auch mußte die ſchon erwähnte Lehre von den Syzygien, dem Grundgeſetz des Univerſums in phyſiſcher wie ethiſcher Hinſicht, die Annahme einer Nothwendigkeit des Böſen zur Folge haben [5]).

Derſelbe Conflict zeigt ſich auch in der Lehre vom Teufel. Wie die Materie aus Gott entſtanden iſt, ſo kann auch der Teufel weder ein unerſchaffenes, noch ein von einer andern Kraft außer Gott herrührendes Weſen ſein — beides verſpricht der Verfaſſer, h. XIX, 12., ſpäterhin zu beweiſen, dieſer Abſchnitt aber iſt verloren gegangen *) — vielmehr iſt der Teufel von Gott geſchaffen. Und zwar hat der Teufel — wie das Böſe nach den Clementinen einerſeits ein Act der Freiheit iſt — ſeine Bosheit nicht von Gott, ſondern aus dem freien Willen der ſich miſchenden Grundſtoffe. Dennoch iſt der Teufel nicht etwa im Anfang gut erſchaffen und ſpäterhin gefallen, ſondern gleich von Anfang an böſe geweſen — wie auch die Materie, obſchon ſie von Gott herrührt, nach den Clementinen etwas Ungöttliches, Gottes Weſen Widerſtreitendes iſt. — So iſt der Teufel ebenſowohl mit Nothwendigkeit als mit Freiheit ein böſes Weſen [6]). —

Es erhellt aus dem Geſagten, wie tief im ganzen Zuſammenhange des clementiniſchen Syſtems der angegebene Widerſpruch begründet iſt. Auch darin, daß der Teufel nicht immer als ein ſchlechtes, ſondern in manchen Stellen nur als ein

4) So iſt auch der Teufel einerſeits mit Freiheit, anderſeits mit Nothwendigkeit böſe, wie gleich weiter gezeigt werden wird.

5) Richtig ſtellt Baur, chriſtl. Gnoſis S. 325., als Lehre der Clementinen hin: das Böſe iſt daher ſowohl ein göttlich Nothwendiges als auch ein Freies. —

*) Vergl. Capitel I. §. 2. Abſchnitt VII.

6) Vergleiche hierüber die ganze neunzehnte Homilie.

gerechtes Weſen erſcheint [7]), zeigt ſich derſelbe Conflict. Wie kommt es, daß der Verfaſſer ihn bald als ein böſes, bald als ein gerechtes Weſen ſchildert? Man könnte ſagen, wenn der Verfaſſer behauptete, daß Gott den Teufel geſchaffen habe, der Teufel aber von Anfang an böſe geweſen ſei, ſo habe er doch wohl gefühlt, daß er das Böſe im Grunde dadurch doch auf Gott zurückführe. Deshalb habe er denn zu zeigen verſucht, daß die Bosheit des Teufels nicht in jeder Hinſicht böſe, der Teufel vielmehr eigentlich nur ein gerechtes Weſen ſei [8]).

Allein dies annehmen, hieße offenbar vorausſetzen, daß der Verfaſſer jene Behauptung, wonach der Teufel, obwohl gleich von Anfang an als böſes Weſen von Gott geſchaffen, dennoch als ein Weſen erſcheint, welches mit Freiheit das Böſe erwählt hat, ſelbſt als eine nichtige anerkannt und deshalb noch eine andere Löſung verſucht habe. Sodann aber werden wir ſogleich zeigen, daß dieſer Conflict, wonach der Teufel bald als gerecht, bald als böſe erſcheint, im Zuſammenhange des clementiniſchen Syſtems nothwendig begründet iſt, daher er nicht entſtanden ſein kann, um einen andern Widerſpruch zu löſen.

Nach den Clementinen iſt der Teufel der Herr dieſer Welt, wie Chriſtus der Herr der künftigen, wie wir dies öfter geſehn. Wenn nun aber der Verfaſſer in Hinſicht auf die Betrachtungsweiſe dieſer Welt immitten der katholiſchen und gnoſtiſchen Anſchauungsweiſe ſtand, ſie einerſeits als von Gott geſchaffen, anderſeits dennoch als etwas in gewiſſer Weiſe Selbſtſtändiges, Ungöttliches betrachtete, ſo mußte ſich dieſer Zwieſpalt auch in der Lehre von dem Herrn dieſer Welt, dem Teufel, kund geben, und wir müſſen es daher ganz natürlich finden, wenn der Teufel bald als böſes, bald als gerechtes Weſen erſcheint. Dieſer Zuſammenhang zwiſchen der Betrachtungsweiſe der Materie und der ihres Herrn, des Teufels, zeigt ſich recht deutlich, wenn es

7) Vergl. §. 2. Anm. 10., wo die Belegſtellen nachzuſehen ſind.

8) Dies iſt die Meinung Baur's, chriſtl. Gnoſis S. 325.: «Wie nun ſchon hierin eine genügende Rechtfertigung Gottes in Anſehung des Böſen liegt, ſo wird dieſe auch noch durch eine nähere Beſtimmung des Begriffs des Böſen verſtärkt, indem gezeigt wird, daß das Böſe nicht in jeder Hinſicht böſe iſt» u. ſ. w.

h. III, 5. vom Teufel heißt, «er liebe Gott nicht weniger als Chriſtus», und gerade in den letzten uns erhaltenen Worten der neunzehnten Homilie geſagt wird, die ὕλη — die doch ſonſt in den Clementinen als etwas Ungöttliches erſcheint (vergl. Anmerk. 1.) — liebe den Schöpfer.

Aber auch noch auf eine andere Weiſe hängt der angegebene Widerſpruch, wonach der Teufel bald als gerecht, bald als böſe erſcheint, mit dem ganzen Syſtem unſers Verfaſſers zuſammen. Wie die Clementinen den Teufel als ein von Gott geſchaffenes Weſen anſehn, ſo ſtellen ſie ſich ſeine Wirkſamkeit als eine keineswegs von Gott unabhängige vor. Vielmehr kann der Teufel nichts gegen den Willen Gottes thun, h. VIII, 20. XIX, 6. Nur über die Böſen hat Gott dem Teufel Macht gegeben, h. XIX, 12., und, da die Ausübung der Strafgerechtigkeit unmittelbar durch Gott etwas ſeiner Unwürdiges ſein würde (vergl. §. 2.), ſo bedient ſich Gott des Teufels zur Vollſtreckung ſeiner Strafgerechtigkeit. Somit ſind die Handlungen des Teufels, objectiv betrachtet, gerecht, und er ſelbſt erſcheint als ein nicht minder Gott liebendes Weſen als Chriſtus, h. III, 5.

Entwickeln wir jetzt die vollſtändige Teufel- und Engellehre der Clementinen im Zuſammenhang.

---

§. 5.

Fortſetzung der Lehre von der Schöpfung. Die Lehre vom Teufel und von den Engeln.

Faſſen wir die Lehre vom Teufel kurz zuſammen, ſo ergibt ſich Folgendes als deren hauptſächlichſter Inhalt [1]).

Der Teufel iſt weder unerſchaffen, noch hat er ſein Daſein einem andern Weſen als Gott zu verdanken, h. XIX, 12. Dennoch iſt er nicht etwa Anfangs gut geſchaffen und ſpäter gefallen, ſondern von Anfang an böſe geweſen (ebendaſelbſt). Aber ſeine Bosheit hat er nicht von Gott, ſondern dieſe entſtand außerhalb Gott aus dem freien Willen der ſich miſchen

1) Vergl. hierzu das beiläufig über den Teufel §. 1., beſonders aber das §. 4. Auseinandergeſetzte. Dort ſind auch die Belegſtellen mitgetheilt.

Grundſtoffe, freilich aber nicht ohne den Willen Gottes XIX, 12. 13.). Wie Chriſto die Herrſchaft über die zuſtige Welt, ſo iſt ihm die gegenwärtige Welt übertragen, h. VIII, 21. XV, 7. Er iſt Führer der böſen Geiſter, h. II, 20., und wie dieſe Verführer der Menſchen, h. III, 3., Urheber des Götzendienſtes, h. IV, 12. Aber ſeine Macht keine ſelbſtſtändige, er kann nicht allein nichts gegen Gottes llen thun, h. VIII, 20. XIX, 6., ſondern Gott bedient ſich h ſeiner zur Vollziehung ſeiner Strafgerechtigkeit, und inſo- erſcheint der Teufel in den Clementinen ſelbſt als gerechtes ſen. Vergl. die ausführliche Entwicklung §. 2. Anm. 10.

Es ſcheint hier der paſſendſte Ort zu ſein, die Engellehre Clementinen zu beſprechen.

Wie die älteſte Kirche im Allgemeinen gegen die oſtiker feſthielt, daß die Engel keine Emanationen, ſondern Gott geſchaffene Weſen ſeien, ſo ſtimmen auch die Clemen- m hiermit überein [2]).

Was die Natur der Engel anlangt, ſo haben wir ſchon der Lehre von Gott geſehen, daß ſich der Verfaſſer nicht zur rſtellung eines rein geiſtigen Weſens erheben konnte, viel- hr Geiſt und Licht identificirte. Ebenſo ſtellt er ſich auch Engel als Lichtnaturen vor, h. XVII, 16. VIII, 13. 18., b wenn er ſie h. XVII, 16. ἀσώματοι nennt, ſo müßte s ſchon ſeine Vorſtellung von der Natur Gottes dahin füh- , dieſen Ausdruck nur als Gegenſatz gegen den grob ſinnlich teriellen Leib des Menſchen zu nehmen. Dies wird beſtätigt ch die Stelle h. VIII, 15., in welcher den Engeln eine be- mmte Geſtalt und zwar eine weit größere als die menſchliche eſchrieben wird.

Weil die Engel Lichtnaturen ſind, ſo können ſie von den enſchen nicht geſehen werden und müſſen daher, wenn ſie den- ben erſcheinen wollen, einen menſchlichen Körper annehmen, XVII, 16. [3]). Dies iſt ihnen deshalb möglich, weil ſie ſich

2) Dieſe Vorſtellung liegt offenbar in der Stelle h. III, 33. aus- rochen: αὐτὸς μόνος δήμους ἀγγέλων καὶ πνευμάτων βουλῇ ὑματι δημιουργήσας ἔπλησε τοὺς οὐρανούς.

3) ..... κἂν ἀγγέλων τις ἀνθρώπῳ ὀφθῆναι πεμφθῇ, τρέ- αι εἰς σάρκα, ἵνα ὑπὸ σαρκὸς ὀφθῆναι δυνηθῇ.

als Weſen göttlicher Natur leicht in Alles verwandeln können, h. VIII, 12. Sie erfreuen ſich der höchſten Seligkeit im Anſchauen Gottes, wenn ſie gleich Gott nicht in derſelben Weiſe ſchauen wie der Sohn, h. XVII, 16. [4]). Sie ſind dazu da, Gottes Befehle auszurichten, h. VIII, 18. XVII, 16. [5]). An Allem, was auf der Erde vorgeht, nehmen ſie Theil, ſo freuen ſie ſich z. B. über den Tag der Taufe, h. XIV, 8. Es exiſtiren unter ihnen verſchiedene Rangordnungen, die auch räumlich getrennt ſind, und zwar ſo, daß, einer je höhern Stufe ſie angehören, ſie deſto mehr von der Erde entfernt ſind, h. VIII, 12. Die Kenntniß ihrer Namen iſt von großer Bedeutung h. III, 36. —

Aber wie unſer Verfaſſer den Engeln als ſittlichen Weſen Freiheit beilegt, gibt er nicht allein die Möglichkeit des Abfalls von Gott, ſondern auch die theilweiſe Wirklichkeit deſſelben unbedenklich zu und folgt hierin der in den erſten Jahrhunderten ſo weit verbreiteten Meinung von der Vermiſchung der Engel mit den menſchlichen Weibern, nur daß ſeine Darſtellung noch manches Beſondere hat[6]). Während nämlich die meiſten Kirchenlehrer[7]) der Anſicht ſind, daß die Engel, durch die Schönheit der Weiber angelockt, vom Himmel herniedergeſtiegen ſeien, um

---

4) Wenn es dort einmal heißt, daß die Gerechten bei der Auferſtehung den Engeln gleich ſein und Gott ſchauen werden, und kurz vorher, daß nur der Sohn den Vater ſchaue, ſo kann die Vorſtellung der Clementinen keine andere als die oben bezeichnete ſein.

5) Nach h. VIII, 18. wird den Dämonen ein Geſetz gegeben ὑπὸ θεοῦ δι' ἀγγέλου, und h. XVII, 16. heißt es: κἂν ἀγγέλων τις — — — — πεμφθῇ.

6) Vergl. Keil in ſeinem Programm de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per platonicas sententias theologiae liberandi commentatio V., Lipsiae 1797. p. 3 seqq., abgedruckt in Keil's opuscula academicis edid. Goldhorn, Lipsiae 1821. p. 566 seqq., und Strauß Dogmatik, Theil II. S. 8.

7) Am nächſten kommt der Vorſtellung der Clementinen Commodian, der ebenfalls als Grund des Herniederſteigens auf die Erde nicht die Schönheit der Weiber anſieht. Nur findet Commodian den Grund hiervon in dem Befehl Gottes an die Engel, auf die Erde hinabzuſteigen und den Zuſtand der Erde zu beſichtigen, während die Clementinen das Herabſteigen der Engel als etwas freiwillig von ihnen Uebernommenes darſtellen. Vergl. Keil a. a. O.

daß ſie ſich eben deshalb zum Himmel nicht wieder hätten erheben können, ſtellen die Clementinen die Sache ſo dar, als ob die Engel der niedrigſten Region, empört über den Undank der Menſchen gegen Gott, denſelben gebeten hätten, ihnen zu erlauben, menſchliche Körper anzunehmen, damit ſie durch ein reines Leben die Menſchen beſchämten und als ſtrafwürdig darſtellten. Als ihnen Gott ihr Verlangen gewährt, verwandelten ſie ſich, wird weiter berichtet, da ſie als göttliche Weſen die Fähigkeit hatten, die verſchiedenſten Geſtalten anzunehmen, zuerſt in Edelſteine, Gold, Perlen u. ſ. w. und ließen ſich von den Menſchen wegnehmen, um ihre Habſucht aufzudecken. Darauf nahmen ſie die Menſchennatur an, um durch ein heiliges Leben die Strafwürdigkeit der Menſchen ans Licht zu ſtellen. Da aber mit der Annahme eines menſchlichen Körpers zugleich menſchliche Begierden in ihnen erwachten, ſo fielen ſie, von dieſen beſiegt, durch geſchlechtliche Vermiſchung mit den Weibern und konnten ſich deshalb nicht wieder zum Himmel erheben. Ihren Geliebten ſich gefällig zu erweiſen, zeigten ſie ihnen das Innere der Erde, Metalle, Edelſteine u. ſ. w., unterrichteten ſie in Magie, Aſtronomie, ferner in der Kunſt, Gold und Silber und andere Metalle zu ſchmelzen, überhaupt in Allem, was zum Schmuck und Vergnügen des weiblichen Geſchlechts gehört, h. VIII, 12—14.

Aus dieſer Vermiſchung mit den Weibern ſind die Giganten entſtanden, viel größer als die andern Menſchen, aber kleiner als die Engel. Dieſe haben in ihrer beſtialiſchen Rohheit zuerſt Thierfleiſch und dann Menſchenfleiſch gegeſſen, denn es iſt kein großer Schritt vom Genuß des Thierfleiſches zu dem des Menſchenfleiſches. Die übrigen Menſchen folgten ihrem Beiſpiel, und ſo mehrten ſich die Sünden und Laſter. Deshalb ſchickte Gott die Sündfluth, in der allein Noah mit ſeinen drei Söhnen und deren Gattinnen gerettet wurde, h. VIII, 15—17. Die Seelen der umgekommenen Giganten, viel größer als die Menſchenſeelen, erhielten nun als ein neues Geſchlecht einen neuen Namen, den der Dämonen [8]), zugleich aber ein Geſetz,

8) Indeſſen heißen auch in den Clementinen die gefallenen Engel Dämonen, h. VIII, 14. am Ende. Wenn alſo einige Kirchenlehrer dieſen Namen ausdrücklich auf die Seelen der aus der Vermiſchung der gefalle-

welches ihre Macht und Wirkſamkeit auf die einſchränkte, die ſich mit freiem Willen ihnen hingeben würden, ſei es durch Anbetung, durch dargebrachte Opfer, durch Blutvergießen, oder durch ähnliche Thaten (h. VIII, 18. 19., vergl. auch h. VII, 3. IX, 23.) [9]). Dagegen ſollten ſie über die Frommen nicht nur keine Gewalt haben, ſondern denſelben auch die ſchuldige Ehre erweiſen und vor ihnen fliehn [10]), ja ihren Befehlen gehorſam ſein und auf ihr Geheiß auch Andere, welcher ſie ſich bemächtigt haben würden, verlaſſen [11]). Der Grund, weshalb die Dämonen darnach trachteten, die Menſchen in ihre Gewalt zu bringen, iſt ihr Verlangen nach Befriedigung ihrer ſinnlichen Lüſte und Begierden, was ihnen als geiſtigen Weſen nur durch Vermittelung der Menſchen möglich iſt [12]). Da ſie nun aber mit Gewalt nichts ausrichten können, ſo bedienen ſie ſich der ver-

---

nen Engel mit den Weibern entſtandenen Giganten beſchränken, Andere ihn dagegen auch auf die gefallenen Engel ausdehnen (vergl. Keil de doctor. eccl. etc. commentatio VI., Lipsiae 1798. p. 4 seqq.), ſo iſt der Verfaſſer unſerer Schrift den Letztern beizuzählen. — Mehrere Stellen aus den Kirchenvätern über die Dämonen und unter dieſen auch die Stellen aus unſerer Schrift ſind zuſammengeſtellt von Ufteri in einem Anhang zu ſeinem paul. Lehrbegriff.

9) In der letzten Stelle ſagt Petrus: *καὶ τοῦτο οὖν ὑμᾶς εἰδέναι βουλόμεθα, ὅτι ἐὰν μή τις ἑαυτὸν δαίμοσι δοῦλον ἐκδώῃ .... ὁ δαίμων τὴν κατ' αὐτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει.*

10) h. VIII, 19. wird von den Dämonen geſagt *διὸ τιμῶντες αὐτοὺς* (nämlich die Frommen) *πεφοβημένοι φεύγουσιν.* Vergl. Baur's Gnoſis S. 346 ff.

11) h. X, 25. heißt es, die Frommen können den Dämonen wie ihren Sclaven befehlen, — — — — *δύνασθε δαίμοσιν ὡς δούλοις ἐπιτάξαι*, und h. IX, 19. wird geſagt, daß die wahren Gottesverehrer auch Andere von den Dämonen befreien können, — — — — *τὰ ἄλλων κακὰ πνεύματα καὶ δαιμόνια χαλεπὰ σὺν τοῖς δεινοῖς πάθεσιν ἀπελάσετε.* In dieſem Sinne heißt es h. XI, 16., die Dämonen werden von den Frommen beſtraft .... *ἀλλ' αὐτοὶ ὑφ' ἡμῶν κολάζονται.*

12) h. IX, 10. *Τοῦ δὲ τοὺς δαίμονας γλίχεσθαι εἰς τὰ τῶν ἀνθρώπων εἰσδύειν σώματα αἰτία αὕτη. Πνεύματα ὄντες καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμβάνειν δὲ μὴ δυνάμενοι διὰ τὸ πνεύματα ὄντες θεῖσθαι ὀργάνων τῶν πρὸς τὴν χρῆσιν ἐπιτηδείων, εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰσίασι σώματα, ἵνα ὥσπερ ὑπουργούντων ὀργάνων τυχόντες, ὧν θέλουσιν, ἐπιτυχεῖν δυνατοὶ ὦσιν.*

ſchiedenſten Mittel. Niemals offenbaren ſie ſich in ihrem wahren Weſen, ſonſt würden ſich Alle vor ihnen hüten, und ſie ihre Abſicht nicht erreichen, h. IX, 13. Sie benutzen vielmehr die Leidenſchaften der Menſchen, den Zorn, die ſinnliche Begierde u. ſ. w. und bemächtigen ſich ſo unvermerkt derſelben; andere täuſchen ſie, indem ſie die verſchiedenſten Geſtalten annehmen; ſie erſcheinen ihnen im Schlaf, erſchrecken ſie, geben Orakel, verlangen Opfer, ja erſcheinen ihnen in Geſtalt ihrer Götzenbilder; kurz auf alle mögliche Weiſe ſuchen ſie die Menſchen in ihre Gewalt zu bringen, h. IX, 13. 14. 15.

Die Meinung unſers Verfaſſers, daß das Heidenthum in ſeinem innerſten Grunde ein Dämonencultus ſei, haben wir ſchon §. 1. beſprochen.

---

§. 6.

Lehre von der Vorſehung. Theodicee.

Wir kommen zur Lehre der Clementinen über die göttliche Vorſehung.

Wie Gott Alles geſchaffen hat, ſo erhält und regiert er auch Alles. Und zwar ſo, daß er über die gegenwärtige Welt dem Teufel, über die zukünftige Chriſto die Herrſchaft übertragen hat (vergl. §. 1. und §. 5.). Die Regierung der Welt geſchieht nach ewigen, von Gott geordneten Geſetzen, h. VII, 6., denen keiner von beiden entgegenhandeln kann, daher beide nur den Willen Gottes vollſtrecken.

Die Lehre von der Vorſehung hatte der Verfaſſer beſonders gegen den Caſualismus und Fatalismus zu vertheidigen, h. IV, 12. 13. VI, 19. XI, 34. XIV, 3. 4. 5. XV, 4 seqq. Wie er beide beſtreitet, haben wir ſchon oben (§. 1. im Anfang) geſehn.

Es war beſonders das praktiſche Intereſſe, welches den Verfaſſer ſo oft und nachdrücklich die Vorſehung hervorheben ließ. «Wer überzeugt iſt, daß Gottes Vorſehung die Welt regiert, der erträgt jedes widrige Schickſal leicht und freudig», ſagt Petrus zu Clemens h. II, 36. Deshalb iſt es dem Verfaſſer ſo wichtig, hervorzuheben, daß die Vorſehung ſich auch auf die

geringſten Dinge, h. XII, 31. [1]), und auf alle Menſchen erſtrecke, h. XI, 12. [2]). Auch die Leiden werden von Gottes Vorſehung verhängt, um die Menſchen zur Beſſerung zu führen, h. VII, 2. — Dies führt uns auf die Theodicee unſers Verfaſſers, deren Grundzüge folgende ſind:

Das Uebel iſt da in Folge der Sünde [3]), und iſt einerſeits nothwendig, weil Gottes Gerechtigkeit verlangt, daß das Böſe beſtraft wird, h. II, 13., anderſeits aber heilbringend, da es ſowohl dazu dienen kann, die Menſchen zur Beſſerung zu führen, h. VII, 2., als auch diejenigen, welche ſich beſſern, von den ewigen Strafen befreit. Denn, da die Gerechtigkeit Gottes die Beſtrafung des Böſen verlangt, ſo würden auch diejenigen, welche ſich von ihrem ſündhaften Leben zu Gott bekehren, die ewigen Strafen erleiden müſſen, wenn ſie nicht durch zeitliche Leiden die begangenen Sünden abbüßen könnten [4]). In dieſem Sinne heißt es h. VIII, 11., daß nach dem Eintreten der Sünde

---

1) *ἄνευ γὰρ τῆς τοῦ θεοῦ βουλῆς οὐδὲ στρουθὸς ἐν παγίδι ἐμπεσεῖν ἔχει. Οὕτω δικαίων καὶ αἱ τρίχες τῷ θεῷ ἠριθμημέναι εἰσίν.*

2) *ἄλλοι δὲ λέγουσιν, οὐ πεφρόντικεν ἡμῶν ὁ θεός. Καὶ τοῦτο ψεῦδός ἐστιν, εἰ γὰρ ὄντως οὐκ ἐφρόντιζεν, οὐκ ἂν οὐδὲ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνέτελλεν ἐπὶ ἀγαθοὺς καὶ πονηροὺς, οὔτε τὸν ὑετὸν αὐτοῦ ἔφερεν ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.*

3) h. VIII, 11. Es heißt dort, daß die Menſchen, welche noch gar keine Uebel kannten, in Folge des immerwährenden Glücks undankbar gegen Gott geworden ſeien. Darauf wird fortgefahren: «Aber bald nach der Gott bewieſenen Verachtung *δίκαιά τις αὐτοῖς ἀπήντησε τιμωρία, τὰ μὲν γὰρ ἀγαθὰ ὡς βλάψαντα ἀπωθοῦσα, τὰ δὲ κακὰ ὡς ὠφελήσαντα ἀντεισφέρουσα*». — Ueber das Verhältniß Gottes zum moraliſchen Böſen haben wir ſchon oben §. 4. geſprochen.

4) Vergl. h. II, 13. III, 6. VIII, 11. XI, 16. XII, 11. 33. Wir wollen nur ein paar Stellen hervorheben, h. III, 6. *Εἰ δέ τις αὐτὸν* (scil. *θεόν*) *ἀρνήσηται, ἢ ἑτέρως πως λόγῳ εἰς αὐτὸν ἀσεβήσῃ, ἔπειτα μετανοήσῃ, κολασθήσεται μὲν ἐφ' ὧν εἰς αὐτὸν ἥμαρτε, σωθήσεται δὲ, ὅτι ἐπιστρέψας ἠγάπησεν.* Daß dies *κολασθήσεται* auf die hier erlittenen Leiden geht, zeigt unter andern die Stelle XI, 16. *Ὡς γὰρ τοῖς κακοῖς ἡ ἐνταῦθα τροφὴ εἰς ζημίαν αἰωνίων ἀγαθῶν γίνεται, οὕτως αἱ τιμωρίαι τοῖς παραπίπτουσιν Ἰουδαίοις πέμπονται εἰς ἔκπραξιν, ἵνα ἐνταῦθα ἀπολαύοντες τὸ παράπτωμα τῆς ἐκεῖ ἀπαλλαγῶσιν αἰωνίας κωλάσεως.* Vergl. h. XII, 11. *οἱ γὰρ ἐν θεοσεβείᾳ πάσχοντες τὰ θλιβερὰ εἰς ἔκπραξιν παραπτωμάτων πάσχουσιν.* —

das Glück als etwas Schädliches verdrängt, dagegen das Unglück und die Leiden als etwas Heilſames eingeführt worden ſeien.

---

§. 7.

Natur des Menſchen.

Die ganze Welt iſt des Menſchen wegen von Gott geſchaffen. «Wenn man das Weltall genauer betrachtet», wird l. III, 36. geſagt, «ſo wird man finden, daß Gott um des Menſchen willen Alles geſchaffen. Denn es regnet, damit Früchte wachſen dem Menſchen zur Nahrung, damit die Thiere leben können, um dem Menſchen zu dienen. Um die Luft in vier Jahreszeiten zu theilen, auf daß eine jede Zeit das ihrige dem Menſchen gewähre, leuchtet die Sonne. — Der Menſch herrſcht über die ganze Schöpfung, er bebaut die Erde, beſchifft das Meer, fängt Fiſche, Vögel und wilde Thiere, beobachtet den Lauf der Geſtirne, durchforſcht das Innere der Erde» u. ſ. w. Vergl. auch h. XI, 23. X, 3. u. a.[1]).

Dieſe Herrſchaft kommt dem Menſchen zu, nicht etwa, weil ſeine Subſtanz eine vorzügliche und über alles Andere erhabene wäre. Vielmehr iſt rückſichtlich der Subſtanz Alles vorzüglicher als das Fleiſch des Menſchen. Dennoch dient Alles dem Menſchen gern, weil er die Geſtalt Gottes hat, h. XVI, 19. Denn, wie die Ehrenbezeugungen, welche einer Bildſäule des Kaiſers erwieſen werden, nicht dem Stoff gelten, aus dem ſie beſteht, ſondern dem Kaiſer ſelbſt, deſſen Geſtalt jene Säule hat, ſo dient die ganze Welt dem aus Erde entſtandenen Menſchen mit Freuden, weil ſie dadurch Gott ſelbſt ehrt, h. XVI, 19. XVII, 7.

So ſehen wir, wie es dem Verfaſſer wichtig war, dem Menſchen die *μορφὴ θεοῦ* beizulegen. Dieſe *μορφὴ θεοῦ* wird ausdrücklich auf den Körper bezogen. «Der Körper des Menſchen trägt die Geſtalt Gottes», heißt es h. III, 7.[2]), und

1) In der Stelle h. X, 3. heißt es: *ὁ ἄνθρωπος — — — ὄργανον τε καὶ κυριεύειν κατεστάθη.* c. 6. *θαρσήσαντες οὖν πρόσιτε τῷ θεῷ, οἳ τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τῷ πάντων ἄρχειν καὶ κυριεύειν γεγενημένοι.*

2) *οὗ* (scil. *θεοῦ*) *τὴν μορφὴν τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα.*

die Frage des Simon an Petrus, ob er glaube, ὅτι ἡ ἀνθρώπου μορφὴ πρὸς τὴν ἐκείνου (scil. θεοῦ) μορφὴν διατετύπωται, bejaht Letzterer, ἀληθῶς, ὦ Σίμων, οὕτως ἔχειν πεπληροφόρημαι, h. XVI, 19. Zu bemerken iſt, daß dieſe Anſicht bei unſerm Verfaſſer mit ſeinem Anthropomorphismus eng zuſammenhing. Wir haben ja ſchon oben (§. 2.) darauf aufmerkſam gemacht, wie er Gott einen menſchlichen Körper und alle menſchlichen Glieder zuſchreibt.

Außerdem ſprechen die Clementinen noch von einem εἰκὼν θεοῦ, welches der Menſch beſitzt. In welchem Sinne, iſt jetzt zu unterſuchen.

Es iſt bekannt, daß die alte Kirche, zwiſchen εἰκὼν und ὁμοίωσις unterſcheidend, das Erſtere bald auf den Körper, bald auf den ganzen Menſchen und zwar auf ſeine vernünftige, ſittliche Anlage im Gegenſatz zum Entwickeltſein derſelben — zu der ὁμοίωσις — bezog [3]). Die Clementinen ſchließen ſich der erſtern Auffaſſung an und ſetzen demnach das εἰκὼν θεοῦ darin, daß der menſchliche Körper die μορφὴ θεοῦ hat, ſo daß ſie in völlig gleicher Bedeutung bald behaupten, der Menſch habe die μορφή, bald das εἰκὼν θεοῦ. So bezeichnet denn εἰκὼν θεοῦ in den Clementinen das Bild Gottes, welches der menſchliche Körper [4])

3) Vergl. Münſchers Dogmengeſchichte, Theil II. S. 118 ff.

4) So heißt es h. XI, 4. erſt im Allgemeinen: εἰκὼν γὰρ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, gleich darauf wird aber näher angegeben: εἰκόνα θεοῦ τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα. Damit iſt zu vergleichen die Stelle h. X, 6. Hier fordert Petrus auf nach Aehnlichkeit mit Gott zu ſtreben mit den Worten: Οἵτινες ἔχετε αὐτοῦ (scil. θεοῦ) ἐν τῷ μὲν σώματι τὸ τὴν εἰκόνα, ὁμοίως τε ἔχετε (imperat.) ἐν τῷ νῷ τῆς γνώμης τὴν ὁμοιότητα.

Nur in einer einzigen Stelle bezieht der Verfaſſer das εἰκὼν auf die Seele, h. XVI, 10. ἀλλὰ καὶ ἡ ἔνδοθεν ἡμῶν ψυχὴ τὴν αὐτοῦ (scil. θεοῦ) εἰκόνα ἠμφίεσται. Wenn es nach dieſen Worten gleich den Anſchein haben könnte, als ob der Verfaſſer hier unter εἰκὼν das verſtand, was die Alexandriner, nämlich die vernünftige, ſittliche Anlage des Menſchen, ſo iſt dem doch das gleich darauf Folgende entſchieden entgegen. Es wird nämlich weiterhin geſagt, daß dieſes εἰκὼν die Böſen verlaſſe und dieſe ebendeshalb nicht ewig leben könnten (über dieſe Vorſtellung von der endlichen Vernichtung der Gottloſen vergl. Anm. 9. u. 10.). Der Verfaſſer verſteht hier alſo unter εἰκὼν das, was er ſonſt mit dem Ausdruck ὁμοίωσις bezeichnet, die Gleichheit des Geiſtes mit Gott, die durch

als ein unveräußerbares [5]) Eigenthum an ſich trägt.

---

die Sünde verloren geht, und deren Verluſt eine endliche Vernichtung der Seele zur Folge hat. — Ueber die ὁμοίωσις vergl. die ſogleich folgende ausführlichere Entwicklung. — Sonach iſt die Behauptung Baur's (Gnoſis S. 331.), daß das εἰκὼν θεοῦ in den Clementinen auf den Körper bezogen werde, im Allgemeinen richtig und bedarf nur einer Einſchränkung in Rückſicht auf die angeführte Stelle.

5) Es iſt nicht richtig, wenn Piper in ſeiner Abhandlung über Melito von Sardes (Studien und Kritiken, 1838. S. 74.) als Lehre der Clementinen angibt, daß das Bild Gottes durch die Sünde entweiche. Dieſer Anſicht ſteht ausdrücklich die Stelle h. XI, 4. entgegen. Dort ſagt Petrus zu dem ihn umgebenden Volk: «Ihr ſeid das Bild des unſichtbaren Gottes», und gleich darauf ganz allgemein «der Menſch iſt das Bild Gottes, aber die Aehnlichkeit mit Gott haben nicht Alle, ſondern nur die, welche reines Herzens ſind». Offenbar geht aus dieſem Gegenſatz hervor, daß nach den Clementinen Alle, auch die Sünder, das Bild Gottes an ſich tragen. Ganz dieſelbe Darſtellung findet ſich auch in den Recognitionen, lib. V. c. 23. In omni homine est imago Dei, non in omnibus vero similitudo, sed ubi benignior anima est et mens. — Dennoch wäre es möglich, daß unſer Verfaſſer ſich in dieſer Lehre nicht gleich geblieben wäre, und an manchen Stellen behauptete, daß das εἰκὼν θεοῦ durch die Sünde entweiche. Allein dem iſt nicht ſo, und die Stelle, worauf Piper ſich beruft, fern davon, ſeine Anſicht zu begünſtigen, beweiſet ganz entſchieden das Gegentheil. Es iſt dies die ſchon beſprochene Stelle h. XVI, 19. Simon richtet hier an Petrus die Frage, ob er glaube, daß der menſchliche Körper die μορφὴ θεοῦ habe, und wendet ihm ein, es könne dies nicht wohl ſein, da der Körper durch den Tod aufgelöſet werde. Petrus erwiedert: «Allerdings hat der Körper die μορφὴ θεοῦ, wenn nun aber der Menſch zu ſündigen anfängt, ſo entweicht aus ihm ἡ ἐν αὐτῷ εἰδέα». Piper faßt εἰδέα in gleicher Bedeutung mit μορφὴ und überſetzt «ſo flieht von ihm die Geſtalt Gottes». Allein gegen dieſe Deutung ſpricht ganz entſchieden das Folgende, was vorausſetzt, daß auch der Körper des ſündigen Menſchen die μορφὴ θεοῦ behält. Es heißt nämlich weiter: «So wird der Körper im Tode aufgelöſet, damit der ungerechte Körper nicht die Geſtalt des gerechten Gottes behalte (ὅπως μὴ δικαίου θεοῦ μορφὴν ἄδικον ἔχῃ σῶμα). Offenbar ſetzen dieſe Worte voraus, daß auch der ſündige Menſch die μορφὴ θεοῦ hat, denn wenn nach unſerm Verfaſſer beim Sündigen dieſe μορφὴ vom Menſchen entwiche, ſo wäre ja, was der Verfaſſer als Grund des Todes angibt, ὅπως μὴ δικαίου θεοῦ μορφὴν ἄδικον ἔχῃ σῶμα, kein Grund, da dann der ſündige Leib die μορφὴ nicht mehr hätte. Es erhellt ſonach aus dieſer Stelle unwiderſprechlich, daß nach den Clementinen auch der Sünder die μορφὴ oder das εἰκὼν θεοῦ hat,

Von εἰκὼν unterſcheiden ſie ὁμοίωσις oder ὁμ
mit Gott ſo, daß, während jenes die Aehnlichkeit der m
chen Geſtalt mit der Geſtalt Gottes bezeichnet, dieſes die
heit des Geiſtes mit ihm ausdrückt. Darin liegt einma
ὁμοίωσις nur dem Geiſt zukommt, während εἰκών nur
Körper geht. So behauptet der Verfaſſer an mehreren S
der Menſch ſei κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ g
ſen, und bezieht das Erſtere auf den Körper, das Letztere
Geiſt, h. X, 6. XI, 4. Sodann liegt in dem angeg
Unterſchiede ferner, daß, während die μορφή oder das
auch im Zuſtand der Sünde bleibt, die ὁμοίωσις du
Sünde verloren gehen muß. «Nur die reines Herzens
haben dieſe ὁμοιότης», wird h. X, 6. geſagt, und i
folgenden Capitel heißt es ganz allgemein, daß der Menſ
εἰκὼν θεοῦ habe, wenn er gleich die ὁμοιότης verloren
Dieſe ὁμοιότης beſteht in der πνοὴ τοῦ θεοῦ, mit
die ψυχή des Menſchen bekleidet iſt, h. XVI, 16. [6])
auch h. XIII, 19.), oder in dem ἔνδυμα θείου πνεύ
h. VIII, 23. Und wenn dieſe πνοὴ τοῦ θεοῦ, h. III
ausſchließlich den wahren Propheten Adam, Enoch u. ſ. w.
Chriſtus beigelegt wird, ſo zeigt die Vergleichung mit de
len, wo allen Menſchen urſprünglich die πνοὴ τοῦ θε
geſchrieben wird, daß der Verfaſſer ungeachtet ſeiner B
tung, daß in Chriſto die σοφία erſchienen ſei, doch nur
graduellen Unterſchied zwiſchen demſelben und allen übrigen
ſchen annahm. Dies hängt genau mit ſeiner eigenthü
Anſicht, nach welcher in Adam, Enoch u. ſ. w. (vergl. §
derſelbe göttliche Geiſt, wie in Jeſu erſchien, eng zuſa
Iſt in Adam derſelbe göttliche Geiſt wie in Jeſu erſchien

daß aber, damit der ſündige Leib nicht immer dieſe μορφὴ behal
Tod eintritt. Wenn es demnach in unſerer Stelle heißt, daß, ſob
Menſch ſündige, ἡ ἐν αὐτῷ εἰδέα entfliehe, ſo muß dieſer Ausdr
etwas Anderes als auf die μορφὴ gehen. Und zwar kann nach de
unſers Verfaſſers damit nur die ὁμοίωσις des Menſchen mit G
meint ſein. — Wenn nach h. XVI, 10. das εἰκὼν beim Sündig
weicht, ſo haben wir in der vorigen Anmerkung ſchon gezeigt, d
εἰκὼν mit ὁμοίωσις verwechſelt iſt.

6) Τὰ ἀνθρώπων σώματα ψυχὰς ἔχει ἀθανάτους, τὴν δ
πνοὴν ἠμφιεσμένους, καὶ .... τῆς μὲν αὐτῆς οὐσίας εἰσίν.

kann auch zwiſchen dem Letztern und den Menſchen, die vermöge ihrer Abſtammung von Adam und Eva an der Natur beider Theil haben [7]), nur ein gradueller Unterſchied beſtehn, nur der Unterſchied, daß in Jeſu der göttliche Geiſt in voller Reinheit und Ungetrübtheit wohnte, während er in den Menſchen durch die Verbindung mit der animaliſchen Seele getrübt erſcheint. Wie nämlich vermöge der Abſtammung von Adam in jedem Menſchen der göttliche Geiſt wohnt, ſo iſt vermöge der Abſtammung von Eva (vergl. §. 9.) auch in einem jeden ein anderes Princip vorhanden, das weibliche, das ſinnliche und ſchwache, dem Irrthum und der Sünde unterworfene [8]), die animaliſche Seele, welche der Weltſeele (ἡ καθόλου καὶ γεώδης ψυχή) verwandt iſt, h. IX, 12. Gibt ſich der Menſch der Sünde hin, dann entweicht die πνοὴ τοῦ θεοῦ oder die ὁμοίωσις mit Gott aus dem Menſchen. Vergl. die vorhin angeführten Stellen, h. X, 6. 7.

Damit hängt es genau zuſammen, wenn die Clementinen nur den Frommen Ewigkeit beilegen, denn die animaliſche Seele iſt nach ihnen als der Weltſeele verwandt an ſich ſterblich [9]), folglich können nur diejenigen, welche die πνοὴ τοῦ θεοῦ oder die ὁμοίωσις mit Gott beſitzen, ewig leben. Da dieſe aber durch die Sünde verloren geht, ſo werden nur die Frommen nie aufhören zu ſein, dagegen die Böſen zwar eine Zeit lang in jenem Leben fortbeſtehn, um gerechte Beſtrafung zu erhalten, dann aber vernichtet werden [10]). Deshalb hebt Petrus in den

7) So iſt auch deutlich, wie der Verfaſſer den menſchlichen Geiſt als τῆς μὲν αὐτῆς οὐσίας mit Gott bezeichnen kann (vergl. die Anm. 6. angeführte Stelle).

8) h. III, 27. vergl. §. 9.

9) h. III, 20. heißt es ausdrücklich, daß die ψυχή, an ſich ſterblich, nur durch die πνοὴ θεοῦ, in welcher nach dem vorher Entwickelten die ὁμοίωσις mit Gott beſteht, unſterblich ſein könne. Die πνοὴ θεοῦ wird hier nämlich genannt ψυχῆς ἄῤῥηκτος περιβολή, ὅπως ἀθάνατος εἶναι δυνηθῇ. Daſſelbe erhellt aus h. XVI, 10., wo geſagt wird, daß die ψυχή des Menſchen, damit ſie ewig ſein könne, mit dem εἰκὼν θεοῦ bekleidet ſei, und daß, wenn dieſes den Menſchen verlaſſe, er nicht ewig leben könne. Daß hier εἰκὼν mit ὁμοίωσις identiſch gebraucht iſt, haben wir oben (Anmerk. 4.) geſehn.

10) h. III, 6. οἱ δὲ μὴ μετανοήσαντες διὰ τῆς τοῦ πυρὸς κολάσεως καὶ τὸ τέλος ἔξουσιν..... Εἶναι γὰρ εἰς ἀεὶ οὐκ ἔτι δύ-

Clementinen ſo oft hervor, daß die Menſchen zur Unſterblichkeit gelangen könnten, h. III, 37., wenn ſie Liebe zu Gott (h. III, 8.) und zu ihren Mitbrüdern hätten, h. XII, 33. [11]).

Daß aber der Verfaſſer in dieſer Lehre ſich nichts weniger als conſtant bleibt, darf uns gewiß um ſo weniger auffallen, da er öfter unverholen ausſpricht, daß es Pflicht ſei, die Wahrheit ſolchen vorzuenthalten, die nicht fähig wären dieſelbe zu faſſen, und die Rückſicht auf dieſe oft die Unwahrheit zu reden gebiete (vergl. §. 17.). So kann uns gewiß der Umſtand, daß nicht allein oft von ewigen Strafen bei unſerm Verfaſſer die Rede iſt [12]), ſondern auch zuweilen ganz beſtimmt behauptet wird, auch die Seelen der Gottloſen ſeien ewig [13]), nicht bewegen, dies für die wirkliche Ueberzeugung unſers Verfaſſers zu halten, vielmehr müſſen wir hierin eine Anwendung ſeines eben angegebenen Grundſatzes erkennen. Demnach können wir ebenſowenig mit Baumgarten-Cruſius [14]) behaupten, daß die Unſterblichkeitslehre als eigenthümlichſt-chriſtliche Lehre in den Clementinen erſcheine, als wir mit Credner [15]) überhaupt die Lehre von der Unſterblichkeit der Böſen als die Ueberzeugung unſers Verfaſſers ausgeben dürfen.

Nach dem oben Entwickelten ſind die Clementinen einer gewiſſen Trichotonomie zugethan, doch ſo, daß ſie nicht in allen Menſchen, ſondern nur in den Frommen drei Theile anerkennen, den Körper, die animaliſche Seele und die *πνοὴ τοῦ θεοῦ* oder das *πνεῦμα*, in den Böſen dagegen nur die beiden erſtern [16]).

γανται οἱ εἰς τὸν ἀεὶ καὶ μόνον ἀσεβήσαντες θεόν. Ferner wird c. 59. geſagt, daß die Böſen nach der Strafe vergehn werden (*μετὰ κόλασιν ἀπόλλυνται*). Vergl. auch h. VII, 7. XVI, 10.

11) Der Verfaſſer nennt h. III, 8. die Liebe zu Gott *ἀθανατοποιός*, wie er h. XII, 33. von der Liebe zu den Menſchen ſagt, daß ſie die Urſache der Unſterblichkeit ſei, *ἀθανασίας γὰρ αἰτία οὖσα ἡ φιλανθρωπία.*

12) Vergl. h. III, 6. IX, 9. X, 15. XIII, 10. 17. 19. XV, 1. 9. 11. XVI, 2.

13) h. XI, 11. *ἀθάνατος γὰρ ἡ ψυχὴ καὶ τῶν ἀσεβῶν, οἷς ἄμεινον ἦν μὴ ἄφθαρτον αὐτὴν ἔχειν.* Vergl. auch h. II, 13.

14) In ſeinem trefflichen Lehrbuch der Dogmengeſchichte, Abtheilung II. S. 1079.

15) In der Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten S. 288.

16) Ebenſo wie in den wahren Propheten den Körper und das

Der phyſiſche Tod war von Anfang an den Menſchen beſtimmt und nicht, wie es in der Geneſis dargeſtellt wird, erſt eine Folge der Sünde Adams, h. II, 15. III, 24. vergl. §. 8. Anm. 3.

§. 8.

Die erſten Menſchen Adam und Eva.

Der erſte Menſch Adam bildet mit der erſt nach ihm geſchaffenen Eva eine Syzygie, in der, abweichend von der Ordnung der Syzygien bei den Menſchen (vergl. §. 3.), das beſſere Glied — Adam — vorangeht und das ſchlechtere — Eva — nachfolgt, h. II, 16.

Adam iſt unmittelbar von Gott geſchaffen, er iſt ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθείς, h. III, 17. 20., dagegen Eva aus ihm hervorgegangen iſt, ähnlich wie die σοφία aus Gott hervorging, h. XVI, 12. [1]).

πνεῦμα θεῖον, nicht die ſchwache, dem Irrthum und der Sünde unterworfene, erſt von Eva herſtammende animaliſche Seele.

1) Gfrörer (Jahrhundert des Heils, I. 337.) meint, daß in den Clementinen der Urmenſch als mannweibliches Weſen erſcheine. Allein hiervon ſteht in der von ihm angezogenen Stelle auch nicht das Geringſte da, denn ſicher kann daraus, daß es vom erſten Menſchen heißt: ἀπ' αὐτοῦ δὲ προῆλθεν καὶ τὸ θῆλυ, nicht gefolgert werden, daß der Verfaſſer ſich den erſten Menſchen als mannweibliches Weſen gedacht habe.

Was die Entſtehung des erſten Menſchen anlangt, ſo meint Baur (Gnoſis S. 323.), daß derſelbe der Lehre der Clementinen zufolge aus Gott emanirt ſei. Soll dies auf den in Adam erſchienenen Geiſt, die σοφία, gehn, ſo iſt es allerdings richtig nach h. XVI, 12. Allein Baur behauptet dies ausdrücklich von dem Körper. Damit iſt denn eine andere Behauptung verbunden (a. a. O. S. 331.), daß nach den Clementinen das Bild Gottes beim erſten Menſchen darin beſtanden, daß ſein σῶμα eine Lichtgeſtalt geweſen. Allein ſicher hat Baur Unrecht. Wenn er die Vorſtellung einer Emanation in der oben ſchon angeführten Stelle h. III, 17. ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθείς ausgedrückt findet, ſo iſt zu entgegnen, daß dies wohl in κυοφορεῖν liegen könnte, aber der Zuſatz ὑπὸ χειρῶν θεοῦ dagegen iſt, welcher beſtimmt auf ein Schaffen hinweiſet. — Der Sinn dieſer Stelle kann daher nur der ſein: «der erſte Menſch iſt unmittelbar durch Gott geſchaffen im Gegenſatz zu Eva, welche vom erſten Menſchen προῆλθεν, und zu den übrigen Menſchen» (ſo ſcheint Baur dieſe Stelle auch in ſeiner neueſten Schrift, die Entwicklung der Lehre

In Adam erſchien die σοφία oder der göttliche Geiſt, der ſpäter in Enoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes und Jeſus wieder erſchien (das Genauere §. 12. und §. 13.) und dieſe zu den wahren oder männlichen Propheten machte.

So iſt Adam der wahre Prophet, h. III, 21. VIII, 10., der die Prophetie nicht in einzelnen Momenten, ſondern als etwas zu ſeinem Weſen Gehöriges beſaß [2]), und bei dem vermöge des göttlichen Geiſtes, der in ihm wohnte, die Unmöglichkeit zu ſündigen vorhanden war, h. III, 17. Die Unwahrheit der Erzählung des Sündenfalls, h. III, 21., beweiſet der Verfaſſer aus dieſer Unmöglichkeit zu ſündigen. Wie man ſich auch heraushelfen mag, ſo iſt die Annahme, daß Adam geſündigt, eine durchaus unhaltbare und frevelhafte. Denn hat Adam geſündigt, ſo hat der göttliche Geiſt, der in ihm war, geſündigt, was unmöglich iſt. Sagt man, dieſer habe ihn nach der Sünde verlaſſen, ſo ſetzt man doch voraus, daß er ihn beim Sündigen gehabt. Noch ſchlimmer ſteht es aber mit der Ausflucht, er habe den göttlichen Geiſt nach dem Sündigen erhalten. Wo bliebe bei dieſer Annahme Gottes Gerechtigkeit (h. III, 17.)?

Als wahrer Prophet hatte er τὸ μέγα καὶ ἅγιον τῆς προγνώσεως πνεῦμα (h. III, 42.) und wußte Alles voraus (h. III, 18.). Dies geht ſchon aus der Stelle 5 Moſ. 32, 7. «frage Deinen Vater, und er wird es Dir ſagen» hervor (h. III, 18.). Wußte er nicht die Zukunft voraus, wie konnte er ſeinen Söhnen Namen beilegen, welche ihren ſpätern Handlungen entſprachen, wie konnte er den Thieren Namen geben, die ihrer Natur gemäß waren (h. III, 21. 42.)? Auch ſchon deshalb kann die Geſchichte vom Sündenfall nicht wahr ſein, denn wie hätte Adam nöthig gehabt, um zur Erkenntniß des Böſen

---

von der Dreieinigkeit, S. 151. zu faſſen). Gegen die andere Meinung, daß das εἰκὼν θεοῦ bei Adam darin beſtanden, daß er eine Lichtgeſtalt gehabt, iſt zu erinnern, daß ſich einmal gar keine Spur hiervon bei unſerm Verfaſſer findet, dann aber, daß in dieſem Fall auch damals noch die Menſchen Lichtgeſtalten geweſen ſein müßten, da der Verfaſſer ausdrücklich das εἰκὼν θεοῦ als ein unveräußerbares Eigenthum des menſchlichen Körpers bezeichnet (vergl. §. 7. Anm. 5.).

2) h. III, 26. «ὁ προφητείαν ἔμφυτον ψυχῆς ἰδίαν ἔχων». Ueber die Prophetie ſiehe das Genauere §. 11.

und Guten zu gelangen, vom Baum der Erkenntniß zu eſſen, da er Alles voraus wußte?

Da ſonach Adam nicht nur nicht ſündigte, ſondern auch nicht ſündigen konnte, ſo mußte er auch von allen Schmerzen, von allen Uebeln frei ſein, da dieſe erſt nach der Sünde eingedrungen ſind, h. X, 4. Ebenſo konnte es nicht ſeine Schuld ſein, daß er ſtarb, vielmehr iſt der Tod Naturnothwendigkeit und von Anfang an den Menſchen beſtimmt, h. III, 24., vergl. h. II, 15. [3]).

Die σύζυγος Adams iſt Eva, die viel niedriger ſteht. Wie die σοφία aus Gott emanirt iſt, ſo iſt ſie aus Adam hervorgegangen (h. XVI, 12. ἀπ' αὐτοῦ προῆλθεν). Genauer anzugeben, wie ſich der Verfaſſer den Act ihrer Entſtehung gedacht, möchte nicht möglich ſein.

Wie die Accidenz zur Subſtanz, der Mond zur Sonne, das Feuer zum Licht, verhält ſich Eva zu Adam. Wie Adam das Princip der männlichen, ſo iſt ſie das Princip der weiblichen Prophetie (über die Bedeutung der weiblichen und männlichen Prophetie §. 11.), wenn Adam Herrſcher des künftigen, männlichen Reichs [4]), iſt ſie die Herrſcherin der gegenwärtigen, weiblichen Welt. Sie verkündiget, als das Princip der weiblichen Prophetie, irdiſchen Reichthum als ihre Gabe, ſie iſt die Urheberin der Vielgötterei, die Gebärerin zeitlicher Könige und die Erregerin der mit vielem Blutvergießen verbundenen Kriege. Diejenigen, welche bei ihr Wahrheit ſuchen, werden nie zu derſelben gelangen, ſondern ihr Leben mit dem Suchen hinbringen (h. III, 22 ff.). Vergl. §. 11.

3) h. III, 24. ἀπ' ἀρχῆς γὰρ ἀνθρώποις τυφλοῖς θανάτου κεῖται προφάσις. Vergl. damit h. II, 15., wo geſagt wird, daß Gott Alles in Gegenſätze zertheilt, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Leben und Tod. Wenn nun gleich h. XVI, 19. geſagt wird, daß der Tod erſt in Folge der Sünde da ſei, ſo leuchtet leicht ein, daß nur jene oben angegebene Anſicht, nach welcher der Tod von Anfang an eine Naturnothwendigkeit geweſen, mit dem Syſtem der Clementinen zuſammenſtimmt. Wie hätte auch der Verfaſſer, der ſo beſtimmt den Grundſatz einer materiellen Accommodation ausſpricht, ſich in einer Lehre gleich bleiben können, die jedenfalls Anſtoß erregen mußte!

4) In ſo fern nämlich in Adam die σοφία oder τὸ ἅγιον πνεῦμα, der Herrſcher des zukünftigen Reichs, erſchien. Vergl. §. 1.

die Frage des Simon an Petrus, ob er glaube, ὅτι ἡ ἀνθρώπου μορφὴ πρὸς τὴν ἐκείνου (scil. θεοῦ) μορφὴν διατετύπωται, bejaht Letzterer, ἀληθῶς, ὦ Σίμων, οὕτως ἔχειν τε πληροφόρημαι, h. XVI, 19. Zu bemerken iſt, daß dieſe Anſich bei unſerm Verfaſſer mit ſeinem Anthropomorphismus eng zu ſammenhing. Wir haben ja ſchon oben (§. 2.) darauf au merkſam gemacht, wie er Gott einen menſchlichen Körper un alle menſchlichen Glieder zuſchreibt.

Außerdem ſprechen die Clementinen noch von einem εἰκὼ θεοῦ, welches der Menſch beſitzt. In welchem Sinne, iſt je zu unterſuchen.

Es iſt bekannt, daß die alte Kirche, zwiſchen εἰκὼν un ὁμοίωσις unterſcheidend, das Erſtere bald auf den Körper, bal auf den ganzen Menſchen und zwar auf ſeine vernünftige, ſittlich Anlage im Gegenſatz zum Entwickeltſein derſelben — zu der ὁμοίω σις — bezog [3]). Die Clementinen ſchließen ſich der erſtern Auffa ſung an und ſetzen demnach das εἰκὼν θεοῦ darin, daß der menſch liche Körper die μορφὴ θεοῦ hat, ſo daß ſie in völlig gleich Bedeutung bald behaupten, der Menſch habe die μορφὴ, bal das εἰκὼν θεοῦ. So bezeichnet denn εἰκὼν θεοῦ in den Clemen tinen das Bild Gottes, welches der menſchliche Körper

3) Vergl. Münſchers Dogmengeſchichte, Theil II. S. 118 ff.

4) So heißt es h. XI, 4. erſt im Allgemeinen: εἰκὼν γὰρ θε ὁ ἄνθρωπος, gleich darauf wird aber näher angegeben: εἰκόνα θεοῦ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα. Damit iſt zu vergleichen die Stelle X, 6. Hier fordert Petrus auf nach Aehnlichkeit mit Gott zu ſtreb mit den Worten: Οἵτινες ἔχετε αὐτοῦ (scil. θεοῦ) ἐν τῷ μὲν σώμα τὴν εἰκόνα, ὁμοίως τε ἔχετε (imperat.) ἐν τῷ νῷ τῆς γνώμης τ ὁμοιότητα.

Nur in einer einzigen Stelle bezieht der Verfaſſer das εἰκὼν a die Seele, h. XVI, 10. ἀλλὰ καὶ ἡ ἔνδοθεν ἡμῶν ψυχὴ τὴν αὐτ (scil. θεοῦ) εἰκόνα ἠμφίεσται. Wenn es nach dieſen Worten gleich d Anſchein haben könnte, als ob der Verfaſſer hier unter εἰκὼν das v ſtand, was die Alexandriner, nämlich die vernünftige, ſittliche Anlage Menſchen, ſo iſt dem doch das gleich darauf Folgende entſchieden entgeg Es wird nämlich weiterhin geſagt, daß dieſes εἰκών die Böſen verl und dieſe ebendeshalb nicht ewig leben könnten (über dieſe Vorſtellung der endlichen Vernichtung der Gottloſen vergl. Anm. 9. u. 10.). Verfaſſer verſteht hier alſo unter εἰκών das, was er ſonſt mit dem A druck ὁμοίωσις bezeichnet, die Gleichheit des Geiſtes mit Gott, die d

als ein unveräußerbares [5]) Eigenthum an ſich trägt.

---

die Sünde verloren geht, und deren Verluſt eine endliche Vernichtung der Seele zur Folge hat. — Ueber die ὁμοίωσις vergl. die ſogleich folgende ausführlichere Entwicklung. — Sonach iſt die Behauptung Baur's (Gnoſis S. 331.), daß das εἰκὼν θεοῦ in den Clementinen auf den Körper bezogen werde, im Allgemeinen richtig und bedarf nur einer Einſchränkung in Rückſicht auf die angeführte Stelle.

5) Es iſt nicht richtig, wenn Piper in ſeiner Abhandlung über Melito von Sardes (Studien und Kritiken, 1838. S. 74.) als Lehre der Clementinen angibt, daß das Bild Gottes durch die Sünde entweiche. Dieſer Anſicht ſteht ausdrücklich die Stelle h. XI, 4. entgegen. Dort ſagt Petrus zu dem ihn umgebenden Volk: «Ihr ſeid das Bild des unſichtbaren Gottes», und gleich darauf ganz allgemein «der Menſch iſt das Bild Gottes, aber die Aehnlichkeit mit Gott haben nicht Alle, ſondern nur die, welche reines Herzens ſind». Offenbar geht aus dieſem Gegenſatz hervor, daß nach den Clementinen Alle, auch die Sünder, das Bild Gottes an ſich tragen. Ganz dieſelbe Darſtellung findet ſich auch in den Recognitionen, lib. V. c. 23. In omni homine est imago Dei, non in omnibus vero similitudo, sed ubi benignior anima est et mens. — Dennoch wäre es möglich, daß unſer Verfaſſer ſich in dieſer Lehre nicht gleich geblieben wäre, und an manchen Stellen behauptete, daß das εἰκὼν θεοῦ durch die Sünde entweiche. Allein dem iſt nicht ſo, und die Stelle, worauf Piper ſich beruft, fern davon, ſeine Anſicht zu begünſtigen, beweiſet ganz entſchieden das Gegentheil. Es iſt dies die ſchon beſprochene Stelle h. XVI, 19. Simon richtet hier an Petrus die Frage, ob er glaube, daß der menſchliche Körper die μορφὴ θεοῦ habe, und wendet ihm ein, es könne dies nicht wohl ſein, da der Körper durch den Tod aufgelöſet werde. Petrus erwiedert: «Allerdings hat der Körper die μορφὴ θεοῦ, wenn nun aber der Menſch zu ſündigen anfängt, ſo entweicht aus ihm ἡ ἐν αὐτῷ εἰδέα». Piper faßt εἰδέα in gleicher Bedeutung mit μορφὴ und überſetzt «ſo flieht von ihm die Geſtalt Gottes». Allein gegen dieſe Deutung ſpricht ganz entſchieden das Folgende, was vorausſetzt, daß auch der Körper des ſündigen Menſchen die μορφὴ θεοῦ behält. Es heißt nämlich weiter: «So wird der Körper im Tode aufgelöſet, damit der ungerechte Körper nicht die Geſtalt des gerechten Gottes behalte (ὅπως μὴ δικαίου θεοῦ μορφὴν ἄδικον ἔχῃ σῶμα). Offbar ſetzen dieſe Worte voraus, daß auch der ſündige Menſch die μορφὴ θεοῦ hat, denn wenn nach unſerm Verfaſſer beim Sündigen dieſe μορφὴ vom Menſchen entwiche, ſo wäre ja, was der Verfaſſer als Grund des Todes angibt, ὅπως μὴ δικαίου θεοῦ μορφὴν ἄδικον ἔχῃ σῶμα, kein Grund, da dann der ſündige Leib die μορφὴ nicht mehr hätte. Es erhellt ſonach aus dieſer Stelle unwiderſprechlich, daß nach den Clementinen auch der Sünder die μορφὴ oder das εἰκὼν θεοῦ hat,

ben durch ſeine eigne Kraft führen könne, ſondern auch behaup tet wird, daß die Menſchen eine Zeitlang nach Adam und Ev wirklich ein gerechtes und heiliges Leben geführt hätten (h VIII, 10.).

Die zweite Frage iſt, wie und wann iſt die Sünde, welch als Möglichkeit in jedem Menſchen vermöge ſeiner Abſtammun von Adam und Eva vorhanden iſt, zuerſt in der Wirklichkei hervorgetreten? Dieſe Frage beantwortet unſer Verfaſſer au folgende Weiſe.

Da der Menſch vermöge ſeiner Abſtammung von Adam und Eva die Wahrheit aus ſich ſelbſt nicht erkennen konnte dieſe Erkenntniß aber durchaus nothwendig iſt, um Gott wohl gefällig zu leben (vergl. §. 10.), ſo war eine Offenbarung Got tes abſolut nothwendig. Dieſe ward den Menſchen durch Adam zu Theil. Adam zeigte als der wahre Prophet zum Heil ſei nen Nachkommen den Weg, welcher zur Freundſchaft Gottes hinführe, und belehrte ſie, an welchen Handlungen der einig Gott, der Herr über Alles, Wohlgefallen habe, h. VIII, 10. Die erſten Menſchen hielten dieſes Geſetz und lebten ſo Gott wohlgefällig, glücklich und im Ueberfluß an allen Gütern. Aber grade dieſer Ueberfluß machte ſie undankbar gegen Gott und ſo fielen ſie ab von dem ihnen von Adam gegebenen Geſetze und von dem Glauben an Gott, h. VIII, 11. Erzürnt über den Undank der Menſchen gegen Gott wollten die Engel der unterſten Region ſie beſchämen und als der Strafe würdig darſtellen. Deshalb nahmen ſie Menſchennatur an, allein auch ſie fielen, und ſo mehrte ſich die Zahl der Sünden auf der Erde (vergl. §. 5.).

---

net der Verfaſſer bei allen denen, in welchen das θεῖον πνεῦμα in ſeiner Fülle erſchien, vergl. §. 11. Anm. 14. Dieſe Unmöglichkeit zu ſündigen konnte Chriſtus unſerer Stelle (h. III, 27.) zufolge aber nur beſitzen, wenn er nicht auf gewöhnliche Weiſe entſtanden war. So folgt ſchon aus dieſer Stelle mit Gewißheit, daß die Clementinen Chriſto eine übernatürliche Entſtehung beilegen mußten. Das Genauere §. 13.

kann auch zwiſchen dem Letztern und den Menſchen, die vermöge ihrer Abſtammung von Adam und Eva an der Natur beider Theil haben [7]), nur ein gradueller Unterſchied beſtehn, nur der Unterſchied, daß in Jeſu der göttliche Geiſt in voller Reinheit und Ungetrübtheit wohnte, während er in den Menſchen durch die Verbindung mit der animaliſchen Seele getrübt erſcheint. Wie nämlich vermöge der Abſtammung von Adam in jedem Menſchen der göttliche Geiſt wohnt, ſo iſt vermöge der Abſtammung von Eva (vergl. §. 9.) auch in einem jeden ein anderes Princip vorhanden, das weibliche, das ſinnliche und ſchwache, dem Irrthum und der Sünde unterworfene [8]), die animaliſche Seele, welche der Weltſeele (ἡ καθόλου καὶ γεώδης ψυχή) verwandt iſt, h. IX, 12. Gibt ſich der Menſch der Sünde hin, dann entweicht die πνοὴ τοῦ θεοῦ oder die ὁμοίωσις mit Gott aus dem Menſchen. Vergl. die vorhin angeführten Stellen, h. X, 6. 7.

Damit hängt es genau zuſammen, wenn die Clementinen nur den Frommen Ewigkeit beilegen, denn die animaliſche Seele iſt nach ihnen als der Weltſcele verwandt an ſich ſterblich [9]), folglich können nur diejenigen, welche die πνοὴ τοῦ θεοῦ oder die ὁμοίωσις mit Gott beſitzen, ewig leben. Da dieſe aber durch die Sünde verloren geht, ſo werden nur die Frommen nie aufhören zu ſein, dagegen die Böſen zwar eine Zeit lang in jenem Leben fortbeſtehn, um gerechte Beſtrafung zu erhalten, dann aber vernichtet werden [10]). Deshalb hebt Petrus in den

7) So iſt auch deutlich, wie der Verfaſſer den menſchlichen Geiſt als τῆς μὲν αὐτῆς οὐσίας mit Gott bezeichnen kann (vergl. die Anm. 6. angeführte Stelle).

8) h. III, 27. vergl. §. 9.

9) h. III, 20. heißt es ausdrücklich, daß die ψυχή, an ſich ſterblich, nur durch die πνοὴ θεοῦ, in welcher nach dem vorher Entwickelten die ὁμοίωσις mit Gott beſteht, unſterblich ſein könne. Die πνοὴ θεοῦ wird hier nämlich genannt ψυχῆς ἄῤῥηκτος περιβολή, ὅπως ἀθάνατος εἶναι δυνηθῇ. Daſſelbe erhellt aus h. XVI, 10., wo geſagt wird, daß die ψυχή des Menſchen, damit ſie ewig ſein könne, mit dem εἰκὼν θεοῦ bekleidet ſei, und daß, wenn dieſes den Menſchen verlaſſe, er nicht ewig leben könne. Daß hier εἰκὼν mit ὁμοίωσις identiſch gebraucht iſt, haben wir oben (Anmerk. 4.) geſehn.

10) h. III, 6. οἱ δὲ μὴ μετανοήσαντες διὰ τῆς τοῦ πυρὸς κολάσεως καὶ τὸ τέλος ἔχουσιν..... Εἶναι γὰρ εἰς ἀεὶ οὐκ ἔτι δύ-

welches ihre Macht und Wirksamkeit auf die einschränkte, d
sich mit freiem Willen ihnen hingeben würden, sei es durch A
betung, durch dargebrachte Opfer, durch Blutvergießen, ob
durch ähnliche Thaten (h. VIII, 18. 19., vergl. auch h. VII,
IX, 23.) [9]). Dagegen sollten sie über die Frommen nicht m
keine Gewalt haben, sondern denselben auch die schuldige Eh
erweisen und vor ihnen fliehn [10]), ja ihren Befehlen gehorsa
sein und auf ihr Geheiß auch Andere, welcher sie sich bemäc
tigt haben würden, verlassen [11]). Der Grund, weshalb die D
monen darnach trachteten, die Menschen in ihre Gewalt zu bri
gen, ist ihr Verlangen nach Befriedigung ihrer sinnlichen Lü
und Begierden, was ihnen als geistigen Wesen nur durch V
mittelung der Menschen möglich ist [12]). Da sie nun aber n
Gewalt nichts ausrichten können, so bedienen sie sich der v

---

nen Engel mit den Weibern entstandenen Giganten beschränken, And
ihn dagegen auch auf die gefallenen Engel ausdehnen (vergl. Keil
doctor. eccl. etc. commentatio VI., Lipsiae 1798. p. 4 seqq.), so
der Verfasser unserer Schrift den Letztern beizuzählen. — Mehrere St
len aus den Kirchenvätern über die Dämonen und unter diesen auch
Stellen aus unserer Schrift sind zusammengestellt von Usteri in ein
Anhang zu seinem paul. Lehrbegriff.

9) In der letzten Stelle sagt Petrus: *καὶ τοῦτο οὖν ὑμᾶς δέναι βουλόμεθα, ὅτι ἐὰν μή τις ἑαυτὸν δαίμοσι δοῦλον ἐκδώῃ . ὁ δαίμων τὴν κατ' αὐτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει.*

10) h. VIII, 19. wird von den Dämonen gesagt *διὸ τιμῶν αὐτοὺς* (nämlich die Frommen) *πεφοβημένοι φεύγουσιν.* Vergl. Bau Gnosis S. 346 ff.

11) h. X, 25. heißt es, die Frommen können den Dämonen ihren Sclaven befehlen, — — — — *δύνασθε δαίμοσιν ὡς δούλ ἐπιτάξαι*, und h. IX, 19. wird gesagt, daß die wahren Gottesverel auch Andere von den Dämonen befreien können, — — — — *τὰ ἄλλ κακὰ πνεύματα καὶ δαιμόνια χαλεπὰ σὺν τοῖς δεινοῖς πάθεσιν ἃ λάσετε.* In diesem Sinne heißt es h. XI, 16., die Dämonen werden den Frommen **bestraft** .... *ἀλλ' αὐτοὶ ὑφ' ἡμῶν κολάζονται.*

12) h. IX, 10. *Τοῦ δὲ τοὺς δαίμονας γλίχεσθαι εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰσδύειν σώματα αἴτια αὗτη. Πνεύματα ὄντες καὶ ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμ νειν δὲ μὴ δυνάμενοι διὰ τὸ πνεύματα ὄντες δεῖσθαι ὀργάνων πρὸς τὴν χρῆσιν ἐπιτηδείων, εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰςίασι σώματα, ὥσπερ ὑπουργούντων ὀργάνων τυχόντες, ὧν θέλουσιν, ἐπιτυ δυνατοὶ ὦσιν.*

ſchiedenſten Mittel. Niemals offenbaren ſie ſich in ihrem wahren Weſen, ſonſt würden ſich Alle vor ihnen hüten, und ſie ihre Abſicht nicht erreichen, h. IX, 13. Sie benutzen vielmehr die Leidenſchaften der Menſchen, den Zorn, die ſinnliche Begierde u. ſ. w. und bemächtigen ſich ſo unvermerkt derſelben; andere täuſchen ſie, indem ſie die verſchiedenſten Geſtalten annehmen; ſie erſcheinen ihnen im Schlaf, erſchrecken ſie, geben Orakel, verlangen Opfer, ja erſcheinen ihnen in Geſtalt ihrer Götzenbilder; kurz auf alle mögliche Weiſe ſuchen ſie die Menſchen in ihre Gewalt zu bringen, h. IX, 13. 14. 15.

Die Meinung unſers Verfaſſers, daß das Heidenthum in ſeinem innerſten Grunde ein Dämonencultus ſei, haben wir ſchon §. 1. beſprochen.

---

§. 6.

Lehre von der Vorſehung. Theodicee.

Wir kommen zur Lehre der Clementinen über die göttliche Vorſehung.

Wie Gott Alles geſchaffen hat, ſo erhält und regiert er auch Alles. Und zwar ſo, daß er über die gegenwärtige Welt dem Teufel, über die zukünftige Chriſto die Herrſchaft übertragen hat (vergl. §. 1. und §. 5.). Die Regierung der Welt geſchieht nach ewigen, von Gott geordneten Geſetzen, h. VII, 6., denen keiner von beiden entgegenhandeln kann, daher beide nur den Willen Gottes vollſtrecken.

Die Lehre von der Vorſehung hatte der Verfaſſer beſonders gegen den Caſualismus und Fatalismus zu vertheidigen, h. IV, 12. 13. VI, 19. XI, 34. XIV, 3. 4. 5. XV, 4 seqq. Wie er beide beſtreitet, haben wir ſchon oben (§. 1. im Anfang) geſehn.

Es war beſonders das praktiſche Intereſſe, welches den Verfaſſer ſo oft und nachdrücklich die Vorſehung hervorheben ließ. «Wer überzeugt iſt, daß Gottes Vorſehung die Welt regiert, der erträgt jedes widrige Schickſal leicht und freudig», ſagt Petrus zu Clemens h. II, 36. Deshalb iſt es dem Verfaſſer ſo wichtig, hervorzuheben, daß die Vorſehung ſich auch auf die

eine ſo große Kraft, daß die Seele eines ſolchen, der zu dieſer Erkenntniß gelangt iſt, auch wenn er laſterhaft gelebt hat, doch durch hier erlittene Strafen ſeine Schuld büßt und in jenem Leben die Seligkeit erlangt, h. III, 6. [6]). — Aber die Menſchen ſind unvermögend, durch ſich ſelbſt zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen. Denn wer die Wahrheit ſucht, wird aus dem Grunde nie zur Erkenntniß derſelben gelangen können, weil er ſie ſchon kennen müßte, um ſie als Wahrheit zu erkennen. Wenn er ſie auch finden ſollte, ſo würde er, weil er ſie nicht kennt, doch an ihr vorübergehn, als wenn ſie es nicht wäre, h. II, 6. [7]). — Sodann aber iſt Jeder geneigt, das für wahr zu halten, was ihm grade angenehm iſt. Daher kommt es, daß dem Einen dies, dem Andern jenes als wahr erſcheint, h. II, 8. Demnach iſt es dem Menſchen abſolut unmöglich, durch ſich ſelbſt zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, und Alle, welche dies angeſtrebt haben, haben ſich getäuſcht, h. III, 7. [8]). So iſt es den Philoſophen der Griechen und den Weiſen der Barbaren gegangen, h. II, 7. [9]). Nach ihrem Belieben hielten ſie das Eine, oder das Andere für wahr, und je größere Gewandtheit und Scharfſinn Jemand im Beweiſen hatte, deſto mehr erſchien ſeine Anſicht als die richtige. Nicht, wie die Dinge ſind, erſcheinen ſie daher in den verſchiedenen Philoſophieen, ſondern nach der Fähigkeit der Vertreter nehmen ſie einen größern oder geringern Schein der Wahrheit an, h. I, 19.

Da es ſonach für den Menſchen ebenſo unmöglich iſt, durch ſich ſelbſt zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, als

---

6) Vergl. die herrliche Schrift von Neander, Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel, dritte Auflage. Hamburg 1841. S. 490. Ich bemerke übrigens, daß nur von einem Abbüßen durch Strafen in dieſem Leben die Rede ſein kann, vergl. §. 19.

7) *Ὁ γὰρ τὴν ἀλήθειαν ζητῶν παρὰ τῆς ἑαυτοῦ ἀγνοίας λαβεῖν πῶς ἂν δύναιτο; κἂν γὰρ εὕροι οὐκ εἰδὼς αὐτήν, ὡς οὐκ οὖσαν παρέρχεται.* —

8) *Πάντες μὲν οὖν, ὅσοι ποτὲ ἐζήτησαν τὸ ἀληθὲς, τὸ δύνασθαι εὑρεῖν ἑαυτοῖς πιστεύσαντες ἐνηδρεύθησαν.*

9) Dies wird auch an dem Beiſpiel des Clemens ſelbſt gezeigt, der vergeblich alle philoſophiſchen Syſteme durchforſchte, um zur Wahrheit zu gelangen. Vergl. Cap. I. §. 2.

dieſelbe ein heiliges, Gott wohlgefälliges Leben zu führen,
t damit die Nothwendigkeit der Offenbarung gegeben.

---

§. 11.

Offenbarung durch die wahre Prophetie ver-
telt. Begriff der wahren Prophetie. Verhältniß
äußern durch die Prophetie vermittelten Offen-
ung zu dem Erkenntnißvermögen des Menſchen.
ſche Prophétie. Anſicht über das alte Teſtament.

Die Offenbarung der Wahrheit wird durch die Prophetie
nittelt, ohne dieſelbe iſt Erkenntniß derſelben abſolut unmög-
(h. I, 19.), ſo daß Alle, welche in göttlichen Dingen etwas
hres erkannt haben, dies nothwendig vom wahren Prophe-
oder von deſſen Schülern empfangen haben müſſen, h. II,
[1]). Demnach iſt es von der höchſten Wichtigkeit, den wah-
Propheten zu finden. Dies iſt aber nicht ſchwer. Gott,
für Alle ſorgt, hat die Entdeckung deſſelben leicht gemacht,
nit weder Barbaren, noch Griechen unvermögend wären, ihn
finden, h. II, 9. Welches ſind nun aber die Merkmale der
hren Prophetie?

Es iſt bekannt, daß der Montanismus dadurch, daß er
urſprünglichen Begriff der Inſpiration auf die Spitze trieb,
) als das charakteriſtiſche Merkmal der Prophetie den Zuſtand
er gänzlichen Verzückung — das excidere sensu, die
entia — aufſtellte, eine Reaction gegen dieſen ganzen Be-
ff der Inſpiration hervorrief [2]).

Dieſen montaniſtiſchen Begriff der Prophetie beſtreiten die

---

1) *Μόνος οἶδεν τὴν ἀλήθειαν* (scil. der wahre Prophet). *Τῶν*
ἄλλων εἴ τις ἐπίσταταί τι παρὰ τούτου ἢ τῶν τούτου μαθητῶν
ὧν ἔχει. Vergl. auch c. 4. u. 11. u. a. St. Faſt auf jeder Seite
Clementinen wird eingeſchärft, daß nur bei der wahren Prophetie
ahrheit zu finden ſei.

2) Vergl. Neanders Kirchengeſchichte, I. 3. S. 885., Gieſelers
chengeſchichte, I. S. 165 ff., Baumgarten-Cruſius, Lehrbuch der Dog-
ngeſchichte, II. S. 884., Schwegler's Montanismus, S. 226 ff. Ob
Clementinen abſichtlich gegen den Montanismus von dieſer Seite
emiſiren, was Schwegler nach Baur's Vorgang (Gnoſis S. 885.)
int (Seite 142.), kann erſt ſpäterhin beſprochen werden.

Clementinen auf's heftigſte und machen dagegen zweierlei geltend, 1) daß der wahre Prophet nicht zu einer Zeit den Geiſt habe, zu einer andern nicht, ſondern ihn immer beſitzen, das πνεῦμα ἔμφυτον καὶ ἀέννaον haben müſſe, und 2) daß der Prophet ein klares Bewußtſein von dem haben müſſe, was er rede. — Wir haben beides genauer zu betrachten.

Erſtens. Die wahre Prophetie iſt nicht als ein momentaner, wechſelnder, vorübergehender, ſondern als ein immanenter, mit der ganzen Perſönlichkeit des wahren Propheten unzertrennlich verbundener Zuſtand zu faſſen. «Wenn wir mit der Mehrzahl der Anſicht ſind, daß auch der wahre Prophet nicht immer, ſondern nur zuweilen, wenn er grade vom Geiſt ergriffen wird, die Zukunft voraus weiß, dann betrügen wir uns ſelbſt», h. III, 13. Vielmehr hat der wahre Prophet den Geiſt beſtändig (πνεῦμα ἀέννaον) und als etwas, was den innerſten Kern ſeiner Perſönlichkeit ausmacht [3]) (πνεῦμα ἔμφυτον) und daher nie von ihm getrennt ſein kann. Zuweilen den Geiſt haben, zuweilen aber von ihm verlaſſen ſein, iſt grade das Eigenthümliche der heidniſchen Manie, h. III, 13. [4]).

Sonach kann die Ertheilung der wahren Prophetie kein äußerlicher Act ſein, der irgend wann und irgend wie im Leben des Propheten vorginge, — der Prophet allein weiß die göttlichen Wahrheiten, ohne unterrichtet zu ſein, ſondern vermöge des göttlichen Geiſtes, der in ihm wohnt, h. II, 10. Vor allem aber kann die Prophetie nicht durch viſionäre Zuſtände vermittelt werden, h. XVII, 18. [5]); im Gegentheil ſind Viſio-

3) Nach den Clementinen erſchien ja die σοφία oder das θεῖον πνεῦμα in den wahren Propheten, vergl. §. 1. und §. 12., ſo, daß die Sophia auch die Stelle der animaliſchen Seele in ihnen vertritt, vergl. §. 7. Anm. 16.

4) Τὸ γὰρ τοιοῦτον μανικῶς ἐνθουσιούντων ἐστὶν ὑπὸ πνεύματος ἀταξίας τῶν παρὰ βωμοῖς μεθυόντων καὶ κνίσσης ἐμφορουμένων.

5) Die Clementinen bekämpfen aufs heftigſte die Offenbarung der göttlichen Wahrheit durch Viſionen und Träume. Vergl. h. XVII, 13 seqq. Es entſteht die Frage, beſtreiten ſie die Ertheilung der wahren Prophetie an den Propheten vermittelſt Viſionen, oder die Vermittelung der Wahrheit an alle Menſchen auf ſolche Weiſe. Die Antwort iſt, in beiderlei Rückſichten bekämpfen ſie die viſionären Zuſtände. Denn, wenn die ſpä-

nen das Eigenthümliche der falſchen Prophetie und bezeugen den Zorn Gottes (ebendaſelbſt).

Zweitens. Das andere Merkmal der wahren Prophetie iſt, daß der Prophet ein klares Bewußtſein von dem habe, was er verkündigt [6]). Dies fehlt aber bei Geſichten und Träumen gänzlich, h. XVII, 14. [7]). Wie ſo die Klarheit und Beſtimmtheit des Ausgeſprochenen ein nothwendiges Erforderniß des wahren Propheten iſt, h. III, 12—14., ſo charakteriſiren umgekehrt die zweideutigen und dunklen Ausſprüche (*τὰ ἀμφίβολα καὶ λοξὰ*) die weiblichen oder falſchen Propheten, denen Viſionen zu Theil werden. Vergl. h. XVII, 18. h. III, 14. u. 24. [8]).

---

terhin anzuführenden Stellen, h. XVII, 13—16., eine Polemik gegen die Vermittelung der Wahrheit an alle Menſchen durch Viſionen enthalten, wogegen einerſeits die äußere Verbindung und Belehrung durch den wahren Propheten als einziges Mittel, zur Wahrheit zu gelangen, geltend gemacht wird (c. 13. u. 14.), anderſeits hervorgehoben wird, daß das anfangs bloß auf äußere Autorität Angenommene nachher ein Innerliches werde; — ſo wird im 18ten Capitel unläugbar die Ausrüſtung des Propheten mit der Prophetie durch Viſionen bekämpft. In dieſem Capitel wird nämlich die Ertheilung der Prophetie an den Moſes, der nach den Clementinen zu den wahren Propheten gehört (vergl. §. 1. u. §. 12.), den viſionären Zuſtänden, welche die nach ihm lebenden Propheten — nach unſerm Verfaſſer die weiblichen oder falſchen Propheten (vergl. weiterhin), — erfahren hätten, entgegengeſetzt, und ſolche Zuſtände als ein Beweis des göttlichen Zornes angeführt. Die Stelle lautet: *πέρας γοῦν γέγραπται ἐν τῷ νόμῳ, ὅτι ὀργισθεὶς ὁ θεὸς Ἀαρὼν καὶ Μαριάμ ἔφη. Ἐὰν ἀναστῇ προφήτης ἐξ ὑμῶν, δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων αὐτῷ γνωρισθήσομαι, οὐχ οὕτως δὲ ὡς Μωυσῇ τῷ θεράποντί μου, ὅτι ἐν εἴδει, καὶ οὐ δι' ἐνυπνίων λαλήσω πρὸς αὐτὸν, ὡς εἴ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον. Ὁρᾷς, πῶς τὰ τῆς ὀργῆς δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων, τὰ δὲ πρὸς φίλον στόμα κατὰ στόμα ἐν εἴδει, καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων καὶ ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων ὡς πρὸς ἐχθρόν.*

6) Dies iſt offenbar der Sinn, wenn ſo oft behauptet wird, der Prophet habe den göttlichen Geiſt *ἔμφυτον*, als etwas mit ſeiner ganzen Perſönlichkeit innig Verbundenes, als etwas, was den innerſten Kern derſelben ausmacht. Vergl. damit die gleich anzuführenden Stellen, wo die Klarheit des Ausgeſprochenen als nothwendiges Merkmal der wahren Prophetie hingeſtellt wird.

7) *Οὐ γὰρ ἰδίας ἐξουσίας ἐστὶν ὁ λογισμὸς τοῦ κοιμωμένου.*

8) *Πλανᾷ γὰρ καὶ ἀμφίβολα καὶ λοξὰ προφητεύουσα τοὺς πιστεύοντας ἀπατᾷ* (scil. die weibliche, oder falſche Prophetie). Die Stelle h. XVII, 18. iſt Anm. 5. mitgetheilt.

Deswegen wies auch der wahre Prophet Adam deutlich un bestimmt (ῥητῶς) auf die Hoffnung eines künftigen, ewige Reichs hin und prophezeiete Alles mit Klarheit und Bestimmtheit (ῥητὰ προφητεύει, σαφῆ λέγει), h. III, 26. Deshal sagte auch Jesus Alles deutlich und zuversichtlich voraus un bestimmte Begebenheiten, Orte und Zeiten, h. III, 15.

Zu den Merkmalen des wahren Propheten gehört außer dem noch die Allwissenheit und Unsündlichkeit. «Der Proph der Wahrheit», heißt es h. II, 6., «ist der, welcher zu jede Zeit Alles weiß, das Vergangene, das Gegenwärtige, das Zu künftige [9]), und zwar alles auf das allergenaueste (vergl. auc h. III, 11. und II, 50.), welcher selbst die Gedanken eines Je den kennt» [10]). So wußte daher der wahre Prophet Adam Al les. «Laßt Euch nicht betrügen», wird h. III, 18. gesagt, «un serm Vater war nichts unbekannt». Ebenso wußte auch Chri stus Alles. Vergl. h. VIII, 21. Wie der wahre Prophet so nach Alles weiß, so ist es seine Natur, die Wahrheit zu sagen h. II, 6. [11]), ja es ist bei ihm nicht einmal die Möglichkei vorhanden, die Unwahrheit zu reden, h. II, 11. [12]), ganz ebenso wie seine Unsündlichkeit nicht blos darin besteht, daß er kein Sünde thut [13]), sondern nicht einmal sündigen kann [14]).

---

9) Die Erkenntniß des Zukünftigen darf aber auf keiner bloße Schlußfolge aus dem Gegenwärtigen beruhn, wie die Aerzte wohl au den Symptomen der Krankheit auf deren Verlauf schließen könner h. III, 11.

10) h. III, 11. προφήτης δὲ ἀληθής ἐστιν ὁ πάντα πάντοτε εἰ δὼς, ἔτι δὲ καὶ τὰς πάντων ἐννοίας.

11) τοῦτο γὰρ προφήτου ἴδιον τὸ τὴν ἀλήθειαν μηνύειν, ὥσπε ἡλίου ἴδιον τὸ τὴν ἡμέραν φέρειν.

12) πρὸς τὸ ψεύσασθαι φύσιν οὐκ ἔχει (scil. ὁ τῆς ἀληθεία προφήτης).

13) h. II, 6. Προφήτης δὲ ἀληθείας ἐστὶν ὁ πάντοτε πάντ εἰδὼς ..... ἀναμάρτητος κ. τ. λ., vergl. h. III, 11.

14) Nach den Clementinen konnte Adam nicht sündigen, weil i ihm das ἅγιον πνεῦμα wohnte, dieses also gesündigt haben müßte, wa unmöglich ist, h. III, 17. (vergl. §. 8.). Nun aber erschien dasselb ἅγιον πνεῦμα, was in Adam erschienen war, in allen wahren Prophete wieder (vergl. §. 1. und 12.), folglich ist bei allen diesen nicht einmal d Möglichkeit zu sündigen vorhanden gewesen. Diese Vorstellung hängt d mit zusammen, daß nach den Clementinen nur die animalische Seele, nic

Dies der Begriff der wahren Prophetie. Wie verhält sich nun aber das menschliche Erkenntnißvermögen zu der äußern, durch die wahren Propheten vermittelten Offenbarung?

Wenn die Clementinen einerseits die Erkenntniß der Wahrheit von einer äußern Autorität abhängig machen, — von der wahren Prophetie, welcher sich der Mensch, der aus sich selbst gänzlich unvermögend ist, zur Wahrheit zu gelangen (vergl. §. 10. gegen Ende), mit unbedingtem Vertrauen hingeben müsse, ohne selbst die Wahrheit der einzelnen Aussprüche prüfen zu wollen, h. I, 19. [15]), der wir selbst dann, wenn die Aussprüche unserer Vernunft entgegen zu sein scheinen, im Bewußtsein unserer Unfähigkeit, zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, unbedingt glauben müssen, h. II, 11. [16]), — so heben sie anderseits hervor, daß die zuerst auf bloße Autorität angenommene Wahrheit nicht mehr etwas den Menschen Aeußerliches bleibe, sondern die äußere Offenbarung, einmal aufgenommen, zu einer innern werde. Es ist dies tief im ganzen clementinischen System begründet. Wie jeder Mensch vermöge seiner Abstammung von Adam Theil hat an dem *πνεῦμα ἅγιον*, welches in seiner Fülle in den wahren Propheten wohnt und das Princip der wahren Prophetie ist, dies *πνεῦμα* im Menschen aber wegen

---

das *πνεῦμα*, für die Sünde empfänglich ist. Das Letztere entweicht durch die Sünde vom Menschen, weshalb auch die Gottlosen nur die beiden Theile, den Körper und die animalische Seele besitzen und ebendeshalb einer endlichen Vernichtung entgegengehn, vergl. §. 7. Nun aber haben die wahren Propheten nur das *πνεῦμα*, nicht die erst von Eva herrührende animalische Seele; also ist die Möglichkeit der Sünde bei ihnen nicht vorhanden. Daß das *θεῖον πνεῦμα*, oder die *σοφία*, welche in den wahren Propheten erschien, nach unserm Verfasser von dem *πνεῦμα* in jedem Menschen nicht verschieden ist, nur daß dasselbe bei den Menschen mit der *ψυχή* verbunden ist und daher in seiner vollen Reinheit nicht hervortreten kann, haben wir schon oben gesehn.

15) *Χρὴ ..... τοῦ λοιποῦ αὐτῷ*, nämlich dem wahren Propheten, *πιστεύειν καὶ μηκέτι τὸ καθ' ἓν ἕκαστον τῶν ὑπ' αὐτοῦ λεγομένων ἀναχρίνειν, ἀλλὰ λαμβάνειν αὐτὰ βέβαια κ. τ. λ.* Vergl. h. II, 11.

16) *Διὸ ἐάν τι τοῦ λοιποῦ τῶν ὑπ' αὐτοῦ ῥηθέντων δοκῇ ἡμῖν κακῶς εἰρῆσθαι, εἰδέναι χρή, ὅτι οὐκ αὐτὸ εἴρηται κακῶς, ἀλλ' αὐτὸ ἡμεῖς καλῶς ἔχον οὐκ ἐνοήσαμεν, ἄγνοια γὰρ γνῶσιν οὐκ ὀρθῶς κρίνει κ. τ. λ.*

ſeiner Verbindung mit dem weiblichen Princip, mit der der Weltſeele verwandten ψυχή, nicht in ſeiner vollen Reinheit hervortreten kann (vergl. §. 7.), ſo bedarf es eben nur des Anſchließens an jene äußere Offenbarung, damit das πνεῦμα ἅγιον im Menſchen mehr und mehr in Reinheit ſich zeigen, und ſo die äußere Offenbarung eine innere werden kann, h. XVII, 17. Es iſt nämlich, da der Menſch am πνεῦμα ἅγιον Theil hat, in jedem die ganze Wahrheit dem Keime nach (σπερματικῶς) enthalten, h. XVII, 18. [17]). Aber es bedarf einer Enthüllung derſelben, und dieſe kann nicht durch die eigene Kraft des Menſchen zu Stande kommen, ſondern geht von Gott aus [18]), und geſchieht durch den wahren Propheten, der allein die Seelen der Menſchen ſo erleuchten kann, daß ſie ſelbſt den Weg zum ewigen Leben erkennen können, h. I, 19. [19]). Es ſpricht ſich dieſe Anſicht des Verfaſſers deutlich in dem h. I, 18. gebrauchten Gleichniß aus. Die Welt gleicht einem Hauſe, welches voller Rauch iſt, und dadurch das Sehen unmöglich macht. Der wahre Prophet öffnet die Thür und läßt den Rauch hinaus. Iſt ſo die Wahrheit, welche in ihrer Totalität dem Menſchen σπερματικῶς innewohnt, durch das Anſchließen an die durch den wahren Propheten vermittelte Offenbarung einmal enthüllt worden, dann erkennt der Menſch ſelbſt die Wahrheit, h. I, 19., welche er zuerſt auf bloße Autorität angenommen hat, und das Wahre ſprudelt ihm hervor aus dem innewohnenden reinen Sinn [20]).

---

17) Ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ καρδίᾳ σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια.

18) In der eben angeführten Stelle h. XVII, 18. heißt es unmittelbar weiter, θεοῦ δὲ χειρὶ σκέπτεται καὶ ἀποκαλύπτεται. Daß des Menſchen eigene Kraft dies nicht vermag, liegt in den ſchon früher (vergl. §. 10. Anm. 7. 8. 9.) angeführten Stellen, wo aufs beſtimmteſte behauptet wird, daß der Menſch durch ſich ſelbſt zur Erkenntniß der Wahrheit nicht gelangen könne.

19) Ὃς (scil. ὁ ἀληθὴς προφήτης) μόνος φωτίσαι ψυχὰς ἀνθρώπων δύναται, ὥστ' ἂν αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς δυνηθῆναι ἡμᾶς ἐνιδεῖν τῆς αἰωνίας σωτηρίας τὴν ὁδόν.

20) Es iſt dies die ſchöne Stelle h. XVII, 17.: τῷ γὰρ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθές. Offenbar ſind nach

Wir haben ſchon oben (Anm. 5.) bemerkt, daß die Clementinen nicht allein die Ertheilung der wahren Prophetie an den Propheten vermittelſt Viſionen bekämpfen, ſondern auch gegen die Annahme, daß die Wahrheit überhaupt den Menſchen durch viſionäre Zuſtände zu Theil werden könne, polemiſiren. Der Magier Simon erſcheint als Vertreter dieſer Anſicht, h. XVII, 13 ff. «Du haſt Dich gerühmt», ſagt Simon Magus a. a. O. zu Petrus, «Deinen Lehrer vollkommen aufgefaßt zu haben, weil Du ihn perſönlich gegenwärtig geſehen und gehört haſt, und es ſei für keinen Andern möglich, in einem Geſicht oder in einer Viſion das Gleiche zu haben. Daß nun dies unwahr iſt, will ich Dir zeigen. Wer einen Andern deutlich hört, wird durch das Geſagte nicht vollkommen überzeugt, denn ſein Geiſt muß denken, lügt nicht der Menſch als bloße Erſcheinung. Die Viſion aber gewährt, ſo wie ſie geſehen wird, dem Sehenden die Ueberzeugung, daß ſie etwas Göttliches iſt» [21]). Dagegen macht Petrus geltend, daß man bei Viſionen nicht wiſſen könne, ob ſie von Gott herrühren, oder von den Dämonen, h. XVII, 15. [22]), ja behauptet ſogar, h. XVII, 18., daß jede Viſion ein Beweis des göttlichen Zornes ſei. Außerdem hebt er hervor, daß die Viſionen jedenfalls doch nur eine unvollkommene und unvollſtändige Erkenntniß geben könnten, da man in viſionären Zuſtänden ohne Bewußtſein ſei, folglich nach dem eigentlich Wichtigen nicht fragen könne [23]), und verweiſet

dem ganzen Zuſammenhang des clementiniſchen Syſtems die Worte «τῷ γὰρ εὐσεβεῖ» nur von denen zu verſtehn, die ſich der äußern Offenbarung angeſchloſſen haben, wie wir dies oben bei unſerer Entwicklung vorausgeſetzt haben. Denn wollte man mit Baur die bezeichneten Worte ganz allgemein faſſen (chriſtl. Gnoſis S. 393.), ſo würde dieſe Stelle den vielen ausdrücklichen Verſicherungen, daß der Menſch aus ſich ſelbſt nie zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen könne, grabezu widerſtreiten.

21) Ich bin bei der Ueberſetzung Baur'n gefolgt, Chriſtuspartei Seite 116.

22) ἄδηλον δὲ εἰ ὁ ἰδὼν θεόπεμπτον ἑώρακεν ὄνειρον κ. τ. λ.

23) h. XVII, 14. *Διὰ δὲ ἐνυπνίων ὁρῶν τις οὐδὲ πυνθάνεσθαι δύναται περὶ ὧν βούλεται. Οὐ γὰρ ἰδίας ἐξουσίας ἐστὶν ὁ λογισμὸς τοῦ κοιμωμένου, ἔνθεν γοῦν πολλὰ ἡμεῖς οἱ παρεπιθυμοῦντες μαθεῖν καθ' ὕναρ περὶ ἑτέρων πυνθανόμεθα, ἢ καὶ μὴ πυνθανόμενοι περὶ τῶν μὴ διαφερόντων ἡμῖν ἀκούομεν, καὶ διυπνισθέντες ἀθυμοῦμεν, ὅτι περὶ ὧν ἐπιθυμοῦμεν μαθεῖν, οὔτε ἠκούσαμεν, οὔτε ἐζητήσαμεν.*

auf den wahren Propheten, der auf jede Frage Antwort e theile [24]), und deſſen perſönlicher Umgang einzig und allein d Wahrheit authentiſch vermittle [25]). Zugleich hebt er aber he vor, daß die zuerſt auf Autorität angenommene Wahrheit bal wahrhaft Eigenthum des Menſchen werde, daß durch dieſe äußere Anſchließen die geiſtigen Augen dergeſtalt geſtärkt wü den, daß ſie nun die Wahrheit ſelbſt erkennen könnten, und d innere Wahrheitsſinn, dadurch einmal erſchloſſen, ſelbſt die Wah heit hervorſprudeln laſſe (vergl. Anm. 17—20.). Ja h. XVI 18. wird geſagt, *τὸ ἀδιδάκτως ἄνευ ὀπτασίας καὶ ὀνείρα μαθεῖν ἀποκάλυψίς ἐστιν* (vergl. h. XVIII, 6.), welch Worte freilich nur die eine Seite der clementiniſchen Offenb rungstheorie hervorheben und die andere — das Anſchließen a den wahren Propheten, ohne den die Erkenntniß der Wahrhe abſolut unmöglich iſt — nach dem ganzen Zuſammenhang de clementiniſchen Syſtems, ſo wie nach dem unſerer Stelle un mittelbar Voraufgehenden und Nachfolgenden nothwendig vo ausſetzen [26]).

Von der wahren oder männlichen Prophetie unterſcheide die Clementinen die falſche oder weibliche, die Prophetie de

---

24) h. XVII, 14. *Ὁ προφήτης ..... ὡς ὁ μανθάνων δέ λει, ἐξετασθεὶς καὶ ἀνακριθεὶς ἀποκρίνεται.*

25) h. XVII, 19. *Ἤ τις δὲ δι' ὀπτασίας πρὸς διδασκαλία σοφισθῆναι δύναται; καὶ εἰ μὲν ἐρεῖς, δυνατόν ἐστι, διὰ τί ὅλ ἑνιαυτῷ ἐγρηγορόσι παραμένων ὡμίλησεν ὁ διδάσκαλος;*

26) Demnach können wir wohl nicht mit mehreren ausgezeichnete Kirchenhiſtorikern, Baumgarten-Cruſius (Lehrbuch der Dogmengeſchicht zweite Abtheilung S. 783., vergl. dazu ſein Compendium der Dogmen geſchichte S. 51.) und Hagenbach (Dogmengeſchichte S. 71.) behaupten daß die Clementinen ſich von dem poſitiven Offenbarungsbegriff entfernen und den bibliſch höhern Begriff der Offenbarung herabdeuten, indem ſ die innere Offenbarung des Herzens als die wahre der äußern gegenüber ſtellen. Grade das Entgegengeſetzte behauptet Nitzſch in ſeinem unver gleichlichen Werk: das Syſtem der chriſtlichen Lehre, 4te Auflage, Bon 1839., indem er S. 65 u. 67. ſagt, daß der univerſaliſtiſche Begriff d Offenbarung dem Simon Magus in den Clementinen beigelegt werd Die innere Offenbarung des Herzens, welche in den oben angeführte Stellen hervorgehoben wird, iſt die eine Seite, welcher die andere Seite – die unbedingte Hingabe an den wahren Propheten voraufgehen muß, w wir dies oben weiter entwickelt haben.

Irrthums, der Lüge. Während das Princip der erstern Adam ist, ist Eva das Princip der letztern (vergl. S. 8. am Ende). Wie nämlich Adam und Eva eine Syzygie bilden, in der Adam als das bessere Glied vorangeht, so entspricht der Dualität eines männlichen und weiblichen Princips eine doppelte Reihe der Propheten, dem Adam die *γεννητοὶ ἀνθρώπου*, die wahren, der Eva die *γεννητοὶ γυναικῶν*, die falschen Propheten, h. III, 21 ff. [27]). Während die Propheten der Wahrheit das *θεῖον πνεῦμα* als ein *ἀένναον* und *ἔμφυτον* besitzen, wurden den letztern nur in einzelnen Momenten Offenbarungen zu Theil, h. III, 13., wer daher bei ihnen Wahrheit sucht, wird sie nimmermehr finden, h. III, 24. [28]), da ihre Eigenthümlichkeit in der Unklarheit und Dunkelheit der Aussprüche, in mannigfachen Widersprüchen, in Verheißungen irdischen Glückes und in Anreizungen zum Götzendienst (h. III, 13. 14. 23 seqq.) besteht.

Es kann wohl keinem Zweifel unterworfen sein, daß der Verfasser unter diesen falschen Propheten die Propheten des alten Testaments versteht. Dies geht einmal aus der Stelle h. III, 23. hervor, in welcher die falschen Propheten offenbar mit Anspielung auf Matth. XI, 11., wo von den alttestamentlichen Propheten die Rede ist, *γεννητοὶ γυναικῶν* genannt werden [29]). Ferner erhellt dasselbe aus h. III, 53., wo zum Beleg, daß die weiblichen Propheten nicht zur Erkenntniß der Wahrheit gekommen seien, der Ausspruch Christi angeführt wird: *πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἐπεθύμησαν ἰδεῖν, ἃ ὑμεῖς βλέπετε, καὶ ἀκοῦσαι, ἃ ὑμεῖς ἀκούετε, καὶ ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὔτε εἶδον*

27) Wie Schwegler, der Montanismus und die christliche Kirche, Seite 145., behaupten kann, daß die Clementinen mit Rücksicht auf die weiblichen Prophetinnen der Montanisten Eva zum allgemeinen Typus der falschen Prophetie gemacht haben, ist in der That nur aus der Willkürlichkeit der historischen Auffassung in dem genannten Buch erklärlich. Welche Rücksicht veranlaßte denn den Verfasser, Adam zum Typus der wahren Prophetie zu machen?

28) Die weibliche Prophetie — — — *τοὺς παρ' αὐτῆς μαθεῖν ἀληθειαν ὀρεγομένους τῷ τὰ πάντα λέγειν τὰ ἐναντία .... ζητοῦντας ἀεὶ καὶ μηδὲν εὑρίσκοντας μεχρὶς αὐτοῦ θανατοῦ καθίστησιν.*

29) Vergl. Neanders gnostische Systeme S. 389.

οὔτε ἤκουσαν (vergl. Matth. XIII, 17. Luk. X, 24.). Sodann aus der Stelle h. XVII, 18., wo die Worte Numer. XII, 6. ἐὰν ἀναστῇ προφήτης ἐξ ὑμῶν, δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων αὐτῷ γνωρισθήσομαι auf die weiblichen oder falschen Propheten bezogen werden. Endlich ist dies mit deutlichen Worten h. III, 38. ausgesprochen. Hier sagt freilich der Magier, daß die öffentlichen Bücher der Juden das Dasein mehrerer Götter behaupten (τῶν παρὰ Ἰουδαίοις δημοσίων βίβλων πολλοὺς θεοὺς εἶναι λεγουσῶν), aber Petrus gesteht es nachher selbst zu, h. III, 55—57. [30]).

Besonders ist es aber David, vor dem die Clementinen eine große Abneigung haben (vergl. §. 13. Anm. 4.). Das einzige Buch des alten Testaments, dem die Clementinen in gewisser Weise ein göttliches Ansehn beilegen, ist der Pentateuch, — denn Moses gehört ja nach ihrer Ansicht zu der Zahl der wahren Propheten (vergl. §. 1. u. 12.). Allein auch diesem nicht unbedingt, wie wir im folgenden §. sehn werden.

---

§. 12.

Wer ist nach den angegebenen Merkmalen der wahre Prophet? Ansicht über den Pentateuch. Die Wahrheit bis auf Christus als Geheimlehre fortgepflanzt.

Wie sich in der im Wesen Gottes gegründeten Siebenzahl der ganze Weltlauf vollendet (h. XVII, 9. 10.), so gibt es auch sieben Säulen der Welt, h. XVIII, 14., die Träger der sich durch alle Weltperioden hindurch erstreckenden ewigen Wahrheit, Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses [1]), denen sich zuletzt noch Jesus anschließt.

---

30) Auch erhellt dasselbe aus h. III, 51. Dort wird der Ausspruch Christi Matth. V, 17. so angeführt: Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen. Weshalb werden hier die Worte τοὺς προφήτας ausgelassen? Sicher deshalb weil der Verfasser die Propheten des alten Testaments nicht als wahre Propheten anerkannte. Vergl. Neanders Kirchengeschichte, I. 2. S. 63 (nach der zweiten Ausgabe S. 621.).

1) h. XVIII, 14. ἑπτὰ στῦλοι ὑπάρξαντες κόσμῳ, diese sind nach h. XVIII, 13. und XVII, 4. die oben angegebenen. Vergl. besonders Baur's Gnosis S. 362 f.

Dies ſind die wahren Propheten, welche als Söhne des künftigen Reichs in dieſe Welt nach einander kommen [2]), oder es iſt vielmehr ein und derſelbe wahre Prophet, der von Anfang an, die Namen und Geſtalten wechſelnd, die Welt durchläuft, bis er, mit Gottes Erbarmen geſalbt, auf ewig Ruhe haben wird [3]).

Da zum Begriff des wahren Propheten die Unſündlichkeit nothwendig gehört, ja bei demſelben nicht einmal die Möglichkeit der Sünde vorhanden iſt (vergl. §. 11.), ſo iſt alles, was in der Schrift von dieſen Männern Nachtheiliges berichtet wird, als unwahr abzuweiſen. Weder war Adam ein Uebertreter, noch Noah betrunken, noch hatte Abraham zu gleicher Zeit drei Frauen, noch war Moſes ein Mörder u. ſ. w., h. II, 52.

---

2) h. II, 15. *διὰ τοῦτο ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ προφῆται ἑπομένως ὡς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ὄντες υἱοὶ ..... ἐπέρχονται.*

3) h. III, 20. .... *ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.* c. 21. *οὗτος αὐτὸς μόνος ἀληθὴς ὑπάρξας προφήτης κ. τ. λ.* —

Demnach kann es wohl nicht im Geringſten zweifelhaft ſein, daß nach den Clementinen die angegebenen *στῦλοι τοῦ κόσμου* die wahren Propheten ſind. Wenn Credner in ſeiner Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten S. 250. dies dennoch von Enoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob als zweifelhaft hinſtellt, und Gfrörer (Jahrhundert des Heils, I. S. 337.) behauptet, daß nach den Clementinen der wahre Prophet in Adam und Jeſu ſelbſt auf Erden gekommen, den Patriarchen dagegen bloß erſchienen ſei, ſo iſt zwar zuzugeben, daß ſie in keiner Stelle ausdrücklich als die wahren Propheten bezeichnet werden. Wenn ſie aber in den angeführten Stellen *οἱ στῦλοι τοῦ κόσμου* genannt und in eine Reihe geſtellt werden mit Adam und Moſes, welche der Verfaſſer öfter als wahre Propheten bezeichnet, wenn ferner h. III, 20. geſagt wird, daß der Eine wahre Prophet die Welt, verſchiedene Geſtalten annehmend, durchläuft, ſo können doch wohl nur alle jene genannten Männer — die *ἑπτὰ στῦλοι* — unter den verſchiedenen Erſcheinungsformen des Einen wahren Propheten verſtanden werden, mithin ſind alle dieſe, Adam, Henoch, Noah u. ſ. w., als Erſcheinungsformen des Einen wahren Propheten, auch die wahren, oder männlichen Propheten, welche als Söhne des künftigen Reichs in dieſe Welt kommen, h. II, 15. — Uebrigens iſt mit dieſer Vorſtellung die Stelle Proverb. IX, 1. zu vergleichen: *Σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον καὶ ὑπήρεισε στύλους ἑπτά.* Siehe Schwegler S. 337.

Vielmehr haben ſie in vollkommener Reinheit und Heiligkeit ihr Leben zugebracht und deshalb das unbedingte Wohlgefallen des gerechten Gottes erlangt, h. XVIII, 13. 14.

Aber alle dieſe Männer haben nichts ſelbſt aufgeſchrieben und ſo rührt auch der Pentateuch nicht von Moſes her. Vielmehr übergab Moſes das Geſetz ſiebenzig würdigen Männern welche diejenigen aus dem Volk, die ſie wollten, belehren ſollten, h. II, 38. III, 47. In mündlicher Ueberlieferung ſollte das Geſetz fortgepflanzt werden, h. III, 47., und die Wahrheit ſich als Geheimlehre von Geſchlecht zu Geſchlecht in ihrer Reinheit erhalten, damit die Lehre, welcher die größte Achtung gezollt werden müßte, nicht von Anfang an öffentlich der Verſpottung preisgegeben würde, h. I, 11. 12. (das Genauere §. 15.).

Daß übrigens Moſes nicht ſelbſt den Pentateuch verfaßt hat, erhellt ſchon daraus, daß in demſelben ſein Tod berichtet wird. Denn wie konnte wohl Moſes ſelbſt ſeinen Tod melden (h. III, 47.)? Vielmehr iſt erſt lange Zeit nach Moſis Tode erſt 500 Jahre ſpäter, das Geſetz aufgeſchrieben und im Tempel gefunden worden. Nach eben ſo vielen Jahren wurde es verbrannt, und obgleich es abermals wieder hergeſtellt wurde ſo hat es doch noch öfter daſſelbe Schickſal erfahren, h. III, 47 Immer wurde es zwar aufs neue hergeſtellt, aber jedes Mal mehr verfälſcht und mit mehr Irrigem und Unwahrem angefüllt, h. II, 38. III, 47. Der Urheber dieſer verfälſchten Stellen iſt zunächſt freilich der Teufel, jedoch hat Gott es aus guten Gründen zugegeben, damit ſich die Geſinnung des Menſchen offen darlege, h. II, 38. III, 4. 5. Denn da ſich wegen der verfälſchten Stellen Alles in der Schrift finden läßt mithin Jeder das, was er will, in derſelben finden kann, h. III, 9. XVI, 10., und nur das ſeiner Geſinnung Entſprechende in derſelben findet, ſo zeigt ſich die Geſinnung eines Jeden in dem, was er darin findet, und ſo offenbart die Schrift, ob Jemand Liebe zu Gott hat, oder derſelben ermangelt, h. III, 5. 10 XVI, 10. [4]).

---

4) Abgeſehen von dem Zuſammenhange mit der Lehre von der Verfälſchung der Schrift iſt dies ein tiefer und wahrer Gedanke, daß die

Dies ist das Geheimniß der Schrift, τὸ μυστήριον τῶν γραφῶν (h. II, 40. III, 4.), dessen Mittheilung freilich nicht für Jedermann ist, da der große Haufe leicht Anstoß daran nehmen würde, h. II, 39.

Solcher unwahrer und unächter Stellen gibt es hauptsächlich zwei Arten. Die erstere umfaßt alle die Stellen, welche etwas Unwürdiges von Gott aussagen, wo entweder Gott als menschlichen Affectionen ausgesetzt erscheint, wo z. B. gesagt wird, Gott fühle Reue, er überlege u. s. w., oder die Einheit Gottes in Abrede gestellt wird, h. II, 40—45. Die zweite Klasse machen die Stellen aus, in welchen von Adam und den übrigen Gerechten des alten Testaments Anstößiges berichtet wird, h. II, 52. III, 43. [5]).

Da sonach Wahres und Falsches in der Schrift gemischt enthalten ist, so bedarf es eines Kriteriums, wonach beides geschieden werden kann. «Wie kann man», fragt Simon Magus den Petrus, h. III, 42., «da die Schrift Gott bald als ein böses, bald als ein gutes Wesen beschreibt, die Wahrheit erkennen»? Das erste Kriterium der Wahrheit ist nach der Antwort des Petrus die Uebereinstimmung mit der Schöpfung. So viele Stellen der Schrift mit der Schöpfung der Welt in Harmonie stehn, sind wahr, welche sich nicht mit derselben in Einklang befinden, gehören zu den verfälschten, h. III, 42. [6]). So

---

Gesinnung auf die Erklärung der Schrift — in den Clementinen ist freilich nur vom alten Testament die Rede — von entscheidendem Einfluß ist, ein Gedanke, den die Geschichte der Exegese hinlänglich bestätigt. — Man muß wahr sein, um zur Wahrheit zu gelangen.

5) Es sind dies eben dieselben Stellen, welche Philo und nach ihm die alexandrinische Schule, namentlich Origenes, durch allegorische Deutung (ἀναγωγὴ εἰς τὸ νοητόν) zu umgehn suchte. Vergl. Gfrörer, Jahrhundert des Heils, I. S. 268., Strauß, Leben Jesu, 3te Auflage S. 9. Uebrigens ruhte die allegorische Erklärung jener Stellen, welche Gott Zorn, Reue u. s. w. beilegen, bei Origenes, wie die Annahme der Clementinen, daß dieselben verfälscht seien, auf gleichem Grunde, nämlich auf der Voraussetzung, daß solche Stellen, wörtlich gefaßt, zur gnostischen Unterscheidung des alttestamentlichen Gottes von dem Gott des Christenthums führen müßten (vergl. Redepenning's Origenes S. 302.). Origenes half sich durch allegorische Deutung, die Clementinen dadurch, daß sie diese Stellen für verfälscht erklärten.

6) Ὅσαι τῶν γραφῶν φωναὶ συμφωνοῦσι τῇ ὑπ' αὐτοῦ γενο-

läßt ſich z. B. aus der Analogie mit der Schöpfung zei
daß alle die Stellen, in welchen Gottes Allwiſſenheit geläu
wird, unwahr ſind. Denn hatte Adam Kenntniß der Zuk
was offenbar daraus hervorgeht, daß er ſeinen Söhnen, ſo
ſie geboren waren, ihren künftigen Handlungen entſprech
Namen beilegte, ſo muß doch Gott, welcher Adam geſcha
um ſo mehr eine Kenntniß der Zukunft beigelegt werden,
III, 42. Ebenſo folgt daraus, daß Gott den reinen Him
und die Sonne geſchaffen, daß er ſich nicht in Finſterniß
Sturm befinden kann, wie einige Stellen der Schrift behaup
h. III, 45. Ein zweites Kriterium iſt folgendes: Da Chri
gekommen iſt, nicht das Geſetz aufzulöſen, ſondern zu erfül
ſo kann das, was er abgeſchafft hat, nicht Beſtandtheil des
Moſes gegebenen Geſetzes ſein, ſondern muß ein ſpäterer
ächter Zuſatz ſein, h. III, 51. [7]), und ſo zeigt die Vergleich
der Lehren Chriſti mit dem Pentateuch, was in dem Le
ächte moſaiſche Lehre, und was ſpäter hineingedrungen
Wenn z. B. in der Schrift von Gott geſagt wird, er ſchw
ſo erhellt die Unächtheit dieſer Stellen daraus, daß Chri
befiehlt nicht zu ſchwören. Wenn ferner Chriſtus den Te
den Verſucher nennt, ſo iſt klar, daß die Schriftſtellen, we
Gott das Verſuchen beilegen, zu den verfälſchten gehören,
III, 55 ff. Deshalb forderte auch Chriſtus auf, *γίνεσ
τραπεζῖται δόκιμοι*, und ſagte zu den Sadducäern: *διὰ το
πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν*, h. II,
III, 50.

So liegt auch im Pentateuch die Wahrheit nicht rein
ſondern mannigfach mit Irrthümern gemiſcht. Demnach iſt
die große Menge unter den Juden vor Chriſto nicht zur
kenntniß der Wahrheit gelangt, nur in einer kleinen Anzahl

μένη κτίσει, ἀληθεῖς εἰσιν, ὅσαι δὲ ἐναντίαι, ψευδεῖς τυγχάνου
Vergl. auch c. 48. *τὰ περὶ θεοῦ ἐκ τῆς πρὸς τὴν κτίσιν παραβ*
ἐστι νοῆσαι.

7) *Τὸ δὲ καὶ εἰπεῖν αὐτὸν* (scil. Chriſtus), *οὐκ ἦλθον κατ*
σαι τὸν νόμον, καὶ φαίνεσθαι αὐτὸν καταλύοντα σημαίνοντος
ὅτι ἃ κατέλυσεν, οὐκ ἦν τοῦ νόμου. Τὸ δὲ καὶ εἰπεῖν, ὁ οὐρ
καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, ἵνα τὰ ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ
τοῦ νόμου, τὰ πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς παρερχόμενα ἐσήμαινεν μὴ
τοῦ ὄντως νόμου.

Würdigen hat ſich die Wahrheit von Anfang an in voller Reinheit als Geheimlehre erhalten [8]). Zu dieſen gehörten auch theilweiſe die Schriftgelehrten und Phariſäer, aber nur theilweiſe, denn einem Theile derſelben gelten die Worte Chriſti: *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκρῖται, ὅτι καθαρίζετε τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος τὸ ἔξωθεν, ἔσωθεν δὲ γέμει ῥύπους*, h. XI, 29. Andere müſſen natürlich gemeint ſein, wenn Chriſtus den Schriftgelehrten zu gehorchen gebietet, weil ihnen der Stuhl des Moſes anvertraut ſei, h. XI, 29. Dieſe beſitzen wirklich den Schlüſſel des Himmelreichs, die *γνῶσις*, h. III, 18., d. h. die Kenntniß, das Wahre und Falſche der Schrift zu unterſcheiden.

Wenn aber auch auf dieſe Weiſe ſich die Wahrheit von Anfang an bis auf Chriſtus als Geheimlehre fortgepflanzt hat, ſo war die Zahl derer, welche an derſelben Theil hatten, doch immer eine ſehr geringe. Die Wahrheit zum Gemeingut Aller zu machen, erſchien der göttliche Geiſt zuletzt in Jeſu.

Wir kommen ſonach zur Chriſtologie unſers Verfaſſers.

---

§. 13.

Chriſtologie.

Die Chriſtologie unſers Verfaſſers haben wir ſchon theilweiſe §. 1. beſprochen, des Zuſammenhangs wegen iſt das dort Entwickelte kurz zu wiederholen.

Die göttliche Sophia oder der göttliche Geiſt, der Mittler der Schöpfung wie der Offenbarung, der Herrſcher des künftigen ewigen Reichs, welcher *ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος* Namen und Formen wechſelnd die Welt durchlief, erſchien zuletzt, nachdem er vorher in Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes Menſch geworden war, in der Perſon Jeſu [1]). Als

---

8) Vergl. h. III, 19., wo behauptet wird, daß Chriſtus das von Anfang an den Würdigen heimlich Verkündete gelehrt habe, *τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρύπτῳ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων*. Zu dieſen Wenigen zählt ſich auch Petrus ſelbſt, wenn er von ſich ſagt, *πάρεσμεν — — — οἱ ἀγαθοὶ ἔμποροι ἐκ προγόνων ἡμῶν παραδοθείσης καὶ φυλαχθείσης θρησκείας*, h. IX, 8.

1) Auch Methodius nimmt eine Incarnation der Sophia außer

König des künftigen, ewigen Reichs [2]) ſtellen die Clementinen ſeine Herrſchaft, wie der Herrſchaft des Teufels über die gegenwärtige Welt, h. VII. 3. VIII, 21. XV, 7., ſo auch die zeitlichen Herrſchaft der irdiſchen Könige entgegen [3]), und verwerfen die Meinung derer, welche Chriſtum für einen Sohn Davids halten, machen vielmehr geltend, daß er Sohn Gottes ſei, h. XVIII, 13. [4]).

So erkannten die Clementinen allerdings eine höhere Würde in Chriſto an, läugneten aber aufs entſchiedenſte ſeine Gottheit. Er iſt Sohn Gottes von Anfang, er iſt *θειότητος γέμων*, h. I, 6., aber nicht Gott ſelbſt. Wir haben ſchon bei der Lehre von der Einheit Gottes (§. 1.) geſehn, wie entſchieden der Verfaſſer die Monarchie Gottes auch gegen die Behauptung der Gottheit Chriſti feſthält, und mit welchen Gründen er dieſelbe beſtreitet.

Was iſt die Meinung des Verfaſſers in Anſehung der Geburt Chriſti? Es finden ſich nur zwei Stellen, welche hierüber entſcheidend ſind, und doch ſind gerade dieſe Stellen von einigen Gelehrten für, von andern gegen die Annahme einer über-

---

der in Jeſu noch in Adam an. Vergl. Baumgarten-Cruſius, Lehrbuch der Dogmengeſchichte, Theil II. Seite 1128.

2) Vergl. §. 1. Anm. 23.

3) h. III, 62. *Νῦν πολλῶν κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν ὄντων βασιλέων συνεχῶς πόλεμοι γίνονται, ἔχει γὰρ ἕκαστος πρόφασιν εἰς πόλεμον τὴν ἑτέρου ἀρχήν. Ἐὰν δὲ εἷς ᾖ τοῦ παντὸς ἡγεμών .... ἄϋδιον τὴν εἰρήνην ἔχει. Πέρας γοῦν ὁ θεὸς τοῖς καταξιουμένοις αἰωνίου ζωῆς ἕνα ἐν τῷ τότε αἰῶνι βασιλέα τοῦ παντὸς καθίστησιν.*

4) *Πρῶτον μὲν γὰρ δύναται ὁ λόγος*, nämlich die Worte Matth. XI, 27., *εἰρῆσθαι πρὸς πάντας Ἰουδαίους τοὺς πατέρα νομίζοντας εἶναι Χριστοῦ τὸν Δαβὶδ, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν Χριστὸν υἱὸν ὄντα καὶ υἱὸν θεοῦ μὴ ἐγνωκότας.* Vergl. Neanders gnoſtiſche Syſteme. S. 406 Strauß's Leben Jeſu, 3te Auflage, I. S. 220. Es iſt übrigens zu bemerken, daß die Clementinen gegen David eine beſondere Abneigung hegten, vergl. Strauß a. a. O. S. 218 ff. David war ein Krieger, Blut vergießen war aber den Clementinen eine der größten Sünden und der Krieg eine Folge der falſchen Prophetie, h. III, 21., von David war ein Ehebruch bekannt, Ehebruch war nach ihnen aber eine noch größere Sünde als Mord (vergl. §. 17.), David war ein Saitenſpieler, Saitenſpiel betrachteten ſie aber als Erfindung der weiblichen Prophetie, h. III, 25.

natürlichen Geburt geltend gemacht [5]). Die erſtere Stelle, h. III, 17. lautet: *Τὸ μέγα καὶ ἅγιον τῆς προγνώσεως αὐτοῦ* (scil. *θεοῦ*) *πνεῦμα, εἰ μὴ τῷ ὑπὸ χειρῶν αὐτοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ δώῃ τις ἐσχηκέναι, πῶς ἔτι ἑτέρῳ τῳ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι ὁ ἀπονέμων, οὐ τὰ μέγιστα ἁμαρτάνει;* Die andere Stelle, c. 20., enthält denſelben Gedanken faſt mit denſelben Worten.

Was iſt der Sinn dieſer Stelle? Offenbar will der Verfaſſer beweiſen, daß Adam das *ἅγιον πνεῦμα* gehabt habe. Er beweiſet es ſo, daß er geltend macht, es wäre doch ſicher die größte Ungerechtigkeit, dem aus den Händen Gottes unmittelbar hervorgegangenen Adam den heiligen Geiſt abſprechen und ihn einem andern [6]), aus ſchmutzigen Tropfen entſtandenen

---

5) Die Frage, ob die Clementinen eine übernatürliche, oder natürliche Geburt Chriſti annehmen, hat zuerſt Neander in Anregung gebracht und ſich nach h. III, 17. und 20. für das Erſtere entſchieden (gnoſtiſche Syſteme S. 409., vergl. auch ſeine Kirchengeſchichte, 2te Ausgabe, I. 2. S. 618.) Dagegen ſuchte Credner in ſeiner Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten S. 253. und nach ihm Baur in dem Programm de Ebionitarum origine etc. p. 16. aus eben dieſen Stellen das Gegentheil zu erweiſen, womit ſich auch Cölln in ſeiner Ausgabe der Münſcherſchen Dogmengeſchichte, erſte Hälfte Caſſel 1832. S. 164. einverſtanden erklärte. Dagegen trat Schneckenburger, Evangelium der Aegyptier S. 7., auf Neanders Seite, inſofern er die Annahme einer natürlichen Geburt in den Clementinen verworfen fand, erklärte ſich aber gegen denſelben, inſofern er meinte, daß die Stellen h. III, 17. u. 20. nur durch vorausgeſetzten Doketismus ſich erklären laſſen. Dieſer Meinung trat ſodann auch Baur in ſeiner Gnoſis S. 760. bei, wie auch Strauß in der dritten Auflage ſeines Lebens Jeſu, Thl. I. S. 220., ob er gleich in der erſten Auflage die Annahme einer natürlichen Geburt in dieſen Stellen zu finden geglaubt hatte. Auch Hilgers (Darſtellung der Häreſien u. ſ. w., I. S. 178.), Schenkel, de eccl. corinth. primaeva, p. 39. und Engelhardt in ſeiner Dogmengeſchichte, Thl. I. S. 29. erklären ſich für die Annahme, daß die Clementinen eine übernatürliche Geburt Chriſti behaupten, während Dorner, Entwicklungsgeſchichte der Chriſtologie, Tüb. Zeitſchrift 1835. 4tes Heft S. 86. behauptet, daß die Clementinen Chriſti metaphyſiſche Zeugung läugnen, und Hoffmann, Kritik des Lebens Jeſu von Strauß S. 109 ff., daſſelbe genauer zu begründen bemüht iſt.

6) Als grammatiſch falſch gänzlich abzuweiſen iſt die Ueberſetzung Hoffmanns a. a. O. S. 209. «dem andern», das wäre *τῷ ἑτέρῳ*, dagegen iſt *ἑτέρῳ τῳ* (nur ſo iſt zu accentuiren), einem andern, gleich mit

Menſchen beilegen zu wollen. Wenn man einem ſolchen den heiligen Geiſt zugeſteht, wie viel mehr muß man ihn nicht den unmittelbar durch Gott geſchaffenen Adam beilegen?

Von der Beantwortung der Frage, wer unter den Worten ἑτέρῳ τῳ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι zu verſtehen iſt, hängt die Entſcheidung der aufgeworfenen Frage ab. Sind hiermit «die übrigen Menſchen, aus denen der wahre Prophet ſprach», wie Credner will (S. 254.), gemeint, ſo würde der Verfaſſer ſo ſchließen: Es iſt höchſt ungerecht, das ἅγιον πνεῦμα den übrigen Menſchen, aus denen der wahre Prophet ſprach und namentlich Jeſu ertheilen zu wollen, und es dem Adam abzuſprechen, da die Erſteren doch aus unreinem Samen entſtanden, Adam aber unmittelbar aus den Händen Gottes hervorgegangen iſt. Damit würde natürlich Chriſti übernatürliche Geburt in Abrede geſtellt ſein. Allerdings laſſen die angeführten Worte, für ſich betrachtet, dieſe Deutung zu. Aber es iſt doch wohl nicht zu läugnen, daß auch eine andere Auffaſſung der Worte ἑτέρῳ τῳ ἐκ κ. τ. λ. möglich iſt. Es können dieſe Worte nämlich auch auf die altteſtamentlichen, nachmoſaiſchen

---

ἑτέρῳ τινι, wie in der faſt ganz gleichen Stelle h. III, 20. ſteht. Denn daß του und τῳ ſehr gebräuchliche Nebenformen für τινος und τινι ſind, bedarf wohl nicht der Erwähnung. Wenn Hoffmann alſo ſo ſchließt: «Wer kann jene anerkannt vom heiligen Geiſt erfüllte Perſon anders ſein als Jeſus», ſo beruht dies auf der falſchen Ueberſetzung «dem andern». — Selbſt wollte man ἑτέρῳ τῷ — — — γεννηθέντι leſen, was freilich ſchon wegen der faſt ganz gleichlautenden Stelle h. III, 20., wo ἑτέρῳ τινὶ ſteht, nicht wohl angeht, ſo würde ἑτέρῳ dennoch nicht überſetzt werden dürfen «dem andern» ſondern «einem andern», und τῷ mit γεννηθέντι zu verbinden ſein, und der Sinn derſelbe ſein, als wenn γεννηθέντι ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος ohne Artikel mit ἑτέρῳ zuſammengeſtellt würde. Denn indem das Unbeſtimmte «einem andern» (ἑτέρῳ) durch den Zuſatz ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι eine nähere Beſtimmung und Abgränzung gegen alle die erhält, welche nicht auf dieſe Weiſe entſtanden ſind, iſt es dem Sinne nach ziemlich gleich, ob ich dieſe nähere Beſtimmung und Abgränzung durch den Artikel hervorhebe, oder dieſelbe unbeſtimmt dem unbeſtimmten Ausdruck «einem andern» anreihe. Das Erſtere würde dem deutſchen «einem andern und zwar einem ſolchen, der zu der Klaſſe derjenigen gehört, welche ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος entſtanden ſind», das Zweite «einem andern ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος Entſtandenen» entſprechen.

Propheten, die Propheten, welche der Verfaſſer für Propheten des Irrthumes und der Lüge erklärt, bezogen werden und der Sinn ſein: Wie ſollte der nicht die größte Sünde begehn, welcher einem Andern, nämlich den altteſtamentlichen Propheten, die doch ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος entſtanden ſind, das ἅγιον πνεῦμα zugeſteht, dagegen es dem nicht ſo entſtandenen Adam abſpricht. Nach dieſer Faſſung würden wir aus dieſer Stelle die Annahme einer übernatürlichen Geburt Chriſti beim Verfaſſer der Clementinen folgern müſſen, wie wir gleich nachher zeigen werden. Zuvor iſt die Frage zu entſcheiden, wer unter den Worten ἑτέρῳ κ. τ. λ. zu verſtehn iſt, die übrigen Menſchen, in denen der wahre Prophet erſchien, oder die altteſtamentlichen Propheten, die Propheten des Irrthums und der Lüge.

Kann nun aber die Entſcheidung nicht aus den angeführten Worten allein erfolgen, ſo müſſen wir uns wohl umſehen, ob das Folgende einen Grund gegen die eine oder andere Erklärung darbietet. Nachdem der Verfaſſer im 20ſten Capitel nochmals die c. 17. aufgeſtellte Behauptung, es ſei ungerecht, dem von Gott geſchaffenen Adam den heiligen Geiſt abzuſprechen, ihn dagegen einem andern ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος entſtandenen Menſchen zuzuertheilen, wiederholt hat, fährt er fort: τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβεῖ ἐὰν ἑτέρῳ μὲν μὴ δώῃ ἔχειν, ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔχειν λέγοι, ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει.

Der Zuſammenhang iſt alſo: Es iſt höchſt ungerecht, einem andern aus unreinem Saamen entſtandenen Menſchen den heiligen Geiſt beizulegen und ihn dem unmittelbar durch Gott geſchaffenen Adam abzuſprechen. Am frommſten iſt es, einem andern dieſen Geiſt nicht zu ertheilen (ἐὰν ἑτέρῳ μὲν μὴ δώῃ ἔχειν), vielmehr nur dem allein, der u. ſ. w. Zunächſt iſt unläugbar, daß in dieſem zweiten Satz dieſelben unter den Worten «einem andern» zu verſtehen ſind, als im vorhergehenden [7]). Die Entſcheidung alſo, wer im erſteren Satze unter den Worten ἑτέρῳ τῳ ἐκ μυσαρᾶς κ. τ. λ. gemeint iſt, wird davon

7) Es iſt mithin die Ueberſetzung Hoffmanns falſch, der hier ἕτερος durch einer von beiden überſetzt.

abhängen, welche Erklärung ſich bei dieſem Satze als z
erweiſet.

Offenbar zeigen die Worte τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβεῖ κ.
daß unter ἑτέρῳ nur ſolche verſtanden werden können, w
der Verfaſſer ſelbſt das ἅγιον πνεῦμα nicht beilegt. S
ſcheitert alſo die Credner'ſche Erklärung. Nach dieſer wür
Verfaſſer hier ſagen: «Es wäre am frommſten, den h
Geiſt nur Adam, nicht auch Jeſu zu ertheilen», was m
Lehre der Clementinen, daß das ἅγιον πνεῦμα in Adam, (
Noah ———— Jeſus erſchienen ſei und alle dieſe z
wahren Propheten gemacht habe, in dem ſchroffſten Wider
ſtehen würde. So führen die Worte τὰ δὲ μέγιστα εὐ
κ. τ. λ. uns hin zur andern Erklärung, wonach die Pro
des alten Teſtaments gemeint ſind [8]). Dieſe erkannte der

---

8) Hoffmann a. a. O. S. 210 f. wendet gegen dieſe Erk
des ἕτερος von den Propheten des alten Teſtaments Folgendes ein

1) Dieſe Deutung paſſe nicht in die Denkweiſe der Clementin
dieſe die hebräiſchen Propheten nicht als göttliche anerkannten.

Aber gibt denn der Verfaſſer irgend wie zu erkennen, daß e
nigen, welche er unter ἑτέρῳ ἐκ μυσαρᾶς κ. τ. λ. verſteht, als g
Propheten anerkennt? Im Gegentheil zeigen die Worte, es ſ
frommſten, dieſen das ἅγιον πνεῦμα abzuſprechen, doch ganz d
daß er ſie nicht als göttliche Propheten anerkannte.

2) Die Deutung von den altteſtamentlichen Propheten gehe ni
weil der Verfaſſer dieſen gewiß etwas Schlimmeres als ihre natürli
burt vorzuwerfen gewußt hätte.

Hierbei iſt überſehen, was des Verfaſſers Abſicht iſt. Er will
bar beweiſen, daß Adam den heiligen Geiſt gehabt habe. Dieſen
zu führen beruft er ſich auf eine allgemein zugeſtandene S
ſache, die naturgemäße Erzeugung und Geburt der altteſtamen
Propheten, und argumentirt ſo: Wenn Ihr dieſen das ἅγιον π
zuſchreibt, die doch ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος entſtanden ſind, wie vi
müßt ihr daſſelbe thun bei dem nicht ſo entſtandenen, unmittelb
Gott geſchaffenen Adam. Am frommſten iſt es aber, fährt er dan
ter fort, dieſen altteſtamentlichen Propheten den heiligen Geiſt ga
zu ertheilen, vielmehr dem allein, der in verſchiedenen Geſtalten di
durchläuft.

3) Gegen dieſe Erklärung ſpreche der Ausdruck τὸ ἅγιον X
πνεῦμα, «denn den Chriſtusgeiſt ſchrieb man doch ſelbſt den
Propheten des alten Teſtaments nicht zu, ſondern eben nur Jeſu».
dieſem Einwand iſt aber überſehn, daß nach den Clementinen alle

faſſer ja nicht als die wahren Propheten an und legte ihnen nicht τὸ ἅγιον πνεῦμα bei, konnte ſomit wohl ſagen, es ſei am frommſten, ihnen den heiligen Geiſt nicht beizulegen. Dieſe Erklärung paßt um ſo beſſer, als in den Worten τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβεῖ..... nicht undeutlich zu verſtehn gegeben wird, daß Viele dieſen andern das ἅγιον πνεῦμα beilegen. Die gegebene Erklärung erhält noch eine Beſtätigung durch die Worte ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔχειν λέγοι, ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει. In den

---

Propheten τὸ ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα haben — daſſelbe ἅγιον πνεῦμα erſchien in Adam, Enoch u. ſ. w. Jeſus, und machte alle dieſe zu den wahren Propheten nach der Lehre der Clementinen. — Die Behauptung, die altteſtamentlichen Propheten ſeien wahre Propheten, fiel unſerm Verfaſſer ſonach mit der Behauptung zuſammen, ſie hätten τὸ ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα.

4) Bei der Erklärung des ἕτερος von den altteſtamentlichen Propheten werde die Meinung, daß dieſe wahre Propheten ſeien, nur als minder fromm bezeichnet, was bei der Strenge des Verfaſſers gegen dieſe viel zu wenig geſagt ſei. Allein, wenn der Verfaſſer auch ſelbſt ein heftiger Gegner der altteſtamentlichen Propheten war, ſo ſehen wir doch aus dem Umſtande, daß er die Lehre von der Verfälſchung der Schrift, um Anſtoß zu vermeiden, nicht Allen vorgetragen wiſſen wollte (h. II, 39. vergl. §. 12.), wie tolerant er ſich gegen die gewöhnliche Meinung in Betreff des alten Teſtaments verhielt.

5) Die Erklärung von den Propheten des alten Teſtaments paſſe nicht in den Zuſammenhang.

Eine Darlegung des Zuſammenhangs wird auch die Nichtigkeit dieſes Einwands ans Licht ſtellen. Nachdem Petrus h. III, 10. erwähnt hat, daß Simon ſich zum Beweis für ſeine Behauptung, daß es mehrere Götter gebe, auf die Schrift berufen werde, behauptet er, daß die Schrift alles Mögliche enthalte, c. 10., und deshalb nur beim wahren Propheten die Wahrheit zu finden ſei, c. 11.; darauf ſchildert er die Merkmale deſſelben, c. 11. und 12., und zeigt c. 13 ff., daß dies Alles bei Chriſto der Fall geweſen ſei. Sodann will er c. 17—20. beweiſen, daß auch Adam der wahre Prophet geweſen, was er ſo beweiſet, daß er hervorhebt, es ſei doch von denen, welche die altteſtamentlichen Propheten als wahre Propheten anerkannten, höchſt ungerecht, wenn ſie nicht von Adam daſſelbe annehmen wollten, da die Erſtern ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος entſtanden, Adam dagegen unmittelbar von Gott geſchaffen ſei. Darauf verbreitet ſich Petrus weiter über Adam, c. 18., kommt dann c. 19. noch einmal auf Chriſtus zu reden, und nimmt c. 20. das Thema, daß Adam der wahre Prophet geweſen, wieder auf, indem er das c. 17. Geſagte wiederholt und weiter ausführt.

Worten ἐκεῖνον ὃς κ. τ. λ., die dem ἑτέρῳ κ. τ. λ. entgegen gesetzt werden, sind nämlich offenbar alle die zusammenbefaßt, in denen der wahre Prophet erschien, Adam, Enoch, Noah... Moses, Jesus, die als Erscheinungsformen des Einen wahren Propheten, der die Welt durchläuft, eine Einheit bilden. Mithin können unter ἑτέρῳ unmöglich die übrigen Menschen, an denen «der wahre Prophet sprach», verstanden werden. Wie nun aber diese wahren Propheten unter dem ἐκεῖνον ὃς ἀπ' ἀρχῆς κ. τ. λ. in eine Einheit zusammengefaßt werden, so wird allen diesen die Reihe der weiblichen falschen Propheten, denen das ἅγιον πνεῦμα gänzlich abzusprechen am frommsten ist welchen aber doch die große Menge dasselbe zuertheilt, in dem dem ἐκεῖνον entgegengesetzten ἑτέρῳ gegenübergestellt.

So ist der Sinn des Ganzen:

Wenn nach der gewöhnlichen Meinung den alttestamentlichen Propheten, welche ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος entstanden, d. h. auf natürliche Weise geboren sind, das ἅγιον πνεῦμα zukommt, wie viel mehr muß man es dem auf unmittelbare Weise von Gott geschaffenen Adam beilegen? Am frommsten ist es aber, diesen alttestamentlichen Propheten es abzusprechen und nur dem Einen wahren Propheten, der in verschiedenen Gestalten, in Adam Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Jesus die Welt durchläuft, beizulegen.

Was folgt nun aber hieraus im Betreff unserer Untersuchung, ob sich der Verfasser Jesum auf gewöhnliche Weise entstanden dachte, oder nicht?

Sehen wir, wie die Clementinen als Grund, daß die alttestamentlichen Propheten das πνεῦμα ἅγιον nicht gehabt, ihre natürliche Entstehung geltend machen, so kann es wohl keinen Zweifel unterliegen, daß sie Jesum keine gewöhnliche Entstehung zuschreiben. Mit welchem Recht die Clementinen aber aus der naturgemäßen Erzeugung und Geburt einen Grund dafür hernehmen konnten, daß die alttestamentlichen Propheten das ἅγιον πνεῦμα nicht gehabt, d. h. in ihrem Sinn keine wahren Propheten gewesen seien, erhellt aus ihrer Ansicht, nach welcher alle Menschen vermöge ihrer Abstammung von Adam und Eva

an der Natur beider Theil haben, ſowohl an dem πνεῦμα ἅγιον des Adam, als an der pſychiſchen Seele der Eva, und eben vermöge dieſer Miſchung nicht im Stande ſind, durch ſich ſelbſt zur Wahrheit zu gelangen (vergl. §. 7.), wie auch eben deshalb die Möglichkeit der Sünde in ihnen gegeben iſt (vergl. §. 9.). Iſt alſo die Möglichkeit zu ſündigen, wie die Unmöglichkeit, durch ſich ſelbſt zur Wahrheit zu gelangen, eine nothwendige Folge der Abſtammung von Adam und Eva, ſo müſſen die wahren Propheten, die nach der Anſicht des Verf. ebenſowenig ſündigen, als die Unwahrheit reden können (vergl. §. 11.), von dieſer Abſtammung eine Ausnahme machen [9]), und ſo konnte die allgemein zugegebene Entſtehung der altteſtamentlichen Propheten ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος dem Verfaſſer wohl ein Argument hergeben gegen die Annahme, daß ſie wahre Propheten geweſen ſeien.

Sonach können wir als unwiderleglich bewieſen annehmen, daß der Verfaſſer Chriſto eine übernatürliche Entſtehung zuſchrieb. Allerdings folgt aber auch, daß er daſſelbe von allen übrigen wahren Propheten annahm *).

Aber wie dachte ſich der Verfaſſer denn die Entſtehung Chriſti? An eine Geburt von der Jungfrau Maria konnte er nach ſeiner Vorſtellung vom weiblichen Geſchlecht, wonach ὁ ἐξ

---

9) Hoffmann a. a. O. S. 210. wendet dagegen ein, daß, da h. III, 27. nicht von der Unreinheit der vom Weibe Gebornen die Rede ſei, ſondern dieſe Stelle ſymboliſch verſtanden werden müſſe von der Miſchung der Wahrheit und Lüge, welche diejenigen in ſich trügen, die die wahren und falſchen Propheten, die männlichen und weiblichen zugleich anerkannten, nach den Clementinen ſich die Unſündlichkeit Chriſti wohl mit ſeiner natürlichen Entſtehung vertragen könne. Allein wir haben ſchon oben §. 9. Anm. 2. dieſe Meinung ausführlich widerlegt. Wenn Hoffmann aber fortfährt: «Aber auch zugegeben, daß nach der Lehre der Clementinen der vom Weibe Geborne unrein iſt, konnte Jeſus doch nach denſelben auf gewöhnliche Weiſe entſtanden ſein, da er vor dem Empfange des πνεῦμα nicht ſündlos und irrthumlos zu ſein brauchte, ſondern es erſt nachher geworden ſein konnte», ſo zeugt dies nur von einer Unkenntniß des clementiniſchen Syſtems, nach welchem der wahre Prophet von Anfang an das πνεῦμα haben mußte, πνεῦμα ἔμφυτον καὶ ἀένναον. Vergl. §. 11.

*) Möglich iſt es freilich, daß er ſich dieſer Folgerung ſelbſt nicht bewußt war.

ἄρσενος καὶ θηλείας γεγονὼς ἃ μὲν ψεύδεται, ἃ δὲ ἀλη θεύει ebenſowenig denken, als die naturgemäße Entſtehun Chriſti billigen.

Das Folgende mag als Verſuch gelten, der wahren Mei nung unſers Verfaſſers näher zu treten, ohne daß wir das Re ſultat als ein unzweifelhaftes ausgeben wollen.

Wenn wir die oben angeführte Stelle [10]) genauer betrach ten, ſo werden wir ſehn, daß, wie im erſten und zweiten Sa unter dem ἑτέρῳ dieſelben zu verſtehn ſind, ſo auch mit den im erſten Satz erwähnten ὁ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθεὶ ἄνθρωπος eben daſſelbe gemeint iſt, was im zweiten mit den Worten ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει bezeichnet wird. Wenn wir nun aber erkannten, daß dieſe letztern Worte nicht allein Adam ſondern auch alle übrigen wahren Propheten umfaſſen, ſo wer den wir auch bei ὁ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθεὶς ἄνθρω πος zunächſt freilich an Adam, ſodann aber auch an alle wah ren Propheten denken. Daraus würde denn hervorgehn, daß alle dieſe, eben ſo wie Adam, als ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφο ρηθέντες zu denken ſind. Sonach würde die Entſtehung alle wahren Propheten und ſomit auch die Entſtehung Jeſu nach den Clementinen als eine unmittelbar durch Gott bewirkte zu faſſen ſein, ohne daß wir in irgend einer Weiſe dieſe Anſicht mit Schneckenburger als eine doketiſche bezeichnen dürfen [11]).

---

10) Ich ſetze die ganze Stelle noch einmal hierher; h. III, 20. ἐὰν τῷ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ τὸ ἅγιον χριστοῦ μὴ δῷ τις ἔχειν πνεῦμα, πῶς ἑτέρῳ τινὶ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεγενημένῳ διδοὺς ἔχειν, οὐ τὰ μέγιστα ἀσεβεῖ; Τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβῇ, ἐὰν ἑτέρῳ μὲν μὴ δῴῃ ἔχειν, ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔχειν λέγῃ, ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.

11) Wenn gleich der Doketismus, d. h. die Behauptung, daß die menſchliche Erſcheinung Chriſti bloßer Schein geweſen ohne wahrhaft objective Realität, in ſeinen verſchiedenen Modificationen weder eine naturgemäße Entſtehung Chriſti, noch ſeine übernatürliche Geburt von der Jungfrau Maria annehmen konnte, ſondern entweder ſeine Geburt als ein Durchgehn durch den Leib der Maria «καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὀδεύει» auffaſſen, oder ihn plötzlich vom Himmel herniedergeſtiegen ſein

dies die Anſicht der Clementinen, ſo erhellt um ſo mehr, ches Intereſſe der Verfaſſer hatte, die Davidiſche Abſtammung iſti zu läugnen (vergl. oben Anm. 4.).

Mag man hierüber urtheilen, wie man will: das ſteht er allem Zweifel, daß der Verfaſſer ſich Jeſu Entſtehung eine übernatürliche dachte.

Da Chriſtus nach den Clementinen einer der wahren Pro- ten war, ſo mußten ſie ihm alles das beilegen, was ſie als n Begriff eines Propheten gehörend betrachteten. Sonach nte er nicht ſündigen, wußte Alles u. ſ. w. Vergl. §. 11.

Auf den Wunderbeweis konnten die Clementinen nicht

---

n mußte; ſo iſt doch klar, daß dieſe letzte Behauptung, welche auch die mentinen nach dem oben Entwickelten theilen, weder an ſich doketiſch noch nothwendig Doketismus vorausſetzt, da nicht umgekehrt aus der- en folgt, daß Chriſtus einen bloßen Scheinkörper gehabt habe. Viel- hr iſt nicht bloß in abstracto die Möglichkeit vorhanden, die Behaup- g, daß Chriſtus nicht durch Geburt, ſondern durch unmittelbare Wirk- ıkeit Gottes ins irdiſche Leben getreten, mit der Annahme ſeiner wah- Menſchheit zu vereinigen, ſondern es läßt ſich auch beſtimmt zeigen, i die Clementinen wirklich beide Annahmen zu verbinden wußten. nn eben ſo, wie von Chriſto, behaupten ſie ja auch von der unterſten ngordnung der Engel, daß ſie vom Himmel auf die Erde herabgeſtie- ı wären und ohne Vermittlung der Geburt menſchliche Körper ange- nmen hätten (vergl. §. 5.), ohne daß ihre Vorſtellung von denſelben nd wie eine doketiſche wäre; vielmehr ergibt ſich ſchon aus ihrer Be- ıptung, daß die Engel mit dem menſchlichen Körper auch ſinnliche Be- rden angenommen hätten, daß ſie denſelben eine wahre Menſchheit zu- ieben.

Anders geſtaltet ſich die Unterſuchung, ob die Vorſtellungen des Ver- ſers über die Perſon Chriſti doketiſch ſind, oder doch an den Doketis- ıs anſtreifen, wenn man ſeine Anſicht von der Ungöttlichkeit der Ma- ie und ſeine demgemäße Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit rgl. §. 17.) mit der Behauptung der Unſündlichkeit Chriſti zuſammen- t. Allein, wenn er gleich an einzelnen Stellen ſo weit geht, zu behaup- ı, daß die Befriedigung der Sinnlichkeit an ſich Sünde ſei, ſo beſtimmt dies doch an andern näher dahin, daß nur der Beſitz und Genuß deſſen, ıs nicht durchaus nothwendig zum Leben ſei, als Sünde zu betrachten (vergl. §. 17.). Sodann aber wohnte in Jeſu, wie in allen übrigen ihren Propheten das θεῖον πνεῦμα ohne Vermiſchung mit der anima- chen ψυχή, erſt durch die Verbindung beider iſt aber im Menſchen die öglichkeit der Sünde gegeben, weshalb denn die wahren Propheten nicht ıdigen können. Vergl. §. 11. Anm. 14.

ἄρσενος καὶ θηλείας γεγονὼς ἃ μὲν ψεύδεται, ἃ δὲ ἀληθεύει ebenſowenig denken, als die naturgemäße Entſtehung Chriſti billigen.

Das Folgende mag als Verſuch gelten, der wahren Meinung unſers Verfaſſers näher zu treten, ohne daß wir das Reſultat als ein unzweifelhaftes ausgeben wollen.

Wenn wir die oben angeführte Stelle [10]) genauer betrachten, ſo werden wir ſehn, daß, wie im erſten und zweiten Satz unter dem ἑτέρῳ dieſelben zu verſtehn ſind, ſo auch mit dem im erſten Satz erwähnten ὁ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθεὶς ἄνθρωπος eben daſſelbe gemeint iſt, was im zweiten mit den Worten ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει bezeichnet wird. Wenn wir nun aber erkannten, daß dieſe letztern Worte nicht allein Adam, ſondern auch alle übrigen wahren Propheten umfaſſen, ſo werden wir auch bei ὁ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθεὶς ἄνθρωπος zunächſt freilich an Adam, ſodann aber auch an alle wahren Propheten denken. Daraus würde denn hervorgehn, daß alle dieſe, eben ſo wie Adam, als ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθέντες zu denken ſind. Sonach würde die Entſtehung aller wahren Propheten und ſomit auch die Entſtehung Jeſu nach den Clementinen als eine unmittelbar durch Gott bewirkte zu faſſen ſein, ohne daß wir in irgend einer Weiſe dieſe Anſicht mit Schneckenburger als eine doketiſche bezeichnen dürfen [11]).

---

10) Ich ſetze die ganze Stelle noch einmal hierher, h. III, 20. ἐὰν τῷ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ τὸ ἅγιον χριστοῦ μὴ δῷ τις ἔχειν πνεῦμα, πῶς ἑτέρῳ τινὶ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεγενημένῳ διδοὺς ἔχειν, οὐ τὰ μέγιστα ἀσεβεῖ; Τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβῇ, ἐὰν ἑτέρῳ μὲν μὴ δῴῃ ἔχειν, ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔχειν λέγῃ, ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.

11) Wenn gleich der Doketismus, d. h. die Behauptung, daß die menſchliche Erſcheinung Chriſti bloßer Schein geweſen ohne wahrhaft objective Realität, in ſeinen verſchiedenen Modificationen weder eine naturgemäße Entſtehung Chriſti, noch ſeine übernatürliche Geburt von der Jungfrau Maria annehmen konnte, ſondern entweder ſeine Geburt als ein Durchgehn durch den Leib der Maria «καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὀδεύει» auffaſſen, oder ihn plötzlich vom Himmel herniedergeſtiegen ſein

Iſt dies die Anſicht der Clementinen, ſo erhellt um ſo mehr, welches Intereſſe der Verfaſſer hatte, die Davidiſche Abſtammung Chriſti zu läugnen (vergl. oben Anm. 4.).

Mag man hierüber urtheilen, wie man will: das ſteht außer allem Zweifel, daß der Verfaſſer ſich Jeſu Entſtehung als eine übernatürliche dachte.

Da Chriſtus nach den Clementinen einer der wahren Propheten war, ſo mußten ſie ihm alles das beilegen, was ſie als zum Begriff eines Propheten gehörend betrachteten. Sonach konnte er nicht ſündigen, wußte Alles u. ſ. w. Vergl. §. 11.

Auf den Wunderbeweis konnten die Clementinen nicht

---

laſſen mußte; ſo iſt doch klar, daß dieſe letzte Behauptung, welche auch die Clementinen nach dem oben Entwickelten theilen, weder an ſich doketiſch iſt, noch nothwendig Doketismus vorausſetzt, da nicht umgekehrt aus derſelben folgt, daß Chriſtus einen bloßen Scheinkörper gehabt habe. Vielmehr iſt nicht bloß in abstracto die Möglichkeit vorhanden, die Behauptung, daß Chriſtus nicht durch Geburt, ſondern durch unmittelbare Wirkſamkeit Gottes ins irdiſche Leben getreten, mit der Annahme ſeiner wahren Menſchheit zu vereinigen, ſondern es läßt ſich auch beſtimmt zeigen, daß die Clementinen wirklich beide Annahmen zu verbinden wußten. Denn eben ſo, wie von Chriſto, behaupten ſie ja auch von der unterſten Rangordnung der Engel, daß ſie vom Himmel auf die Erde herabgeſtiegen wären und ohne Vermittlung der Geburt menſchliche Körper angenommen hätten (vergl. §. 5.), ohne daß ihre Vorſtellung von denſelben irgend wie eine doketiſche wäre; vielmehr ergibt ſich ſchon aus ihrer Behauptung, daß die Engel mit dem menſchlichen Körper auch ſinnliche Begierden angenommen hätten, daß ſie denſelben eine wahre Menſchheit zuſchrieben.

Anders geſtaltet ſich die Unterſuchung, ob die Vorſtellungen des Verfaſſers über die Perſon Chriſti doketiſch ſind, oder doch an den Doketismus anſtreifen, wenn man ſeine Anſicht von der Ungöttlichkeit der Materie und ſeine demgemäße Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit (vergl. §. 17.) mit der Behauptung der Unſündlichkeit Chriſti zuſammenhält. Allein, wenn er gleich an einzelnen Stellen ſo weit geht, zu behaupten, daß die Befriedigung der Sinnlichkeit an ſich Sünde ſei, ſo beſtimmt er dies doch an andern näher dahin, daß nur der Beſitz und Genuß deſſen, was nicht durchaus nothwendig zum Leben ſei, als Sünde zu betrachten ſei (vergl. §. 17.). Sodann aber wohnte in Jeſu, wie in allen übrigen wahren Propheten das θεῖον πνεῦμα ohne Vermiſchung mit der animaliſchen ψυχή, erſt durch die Verbindung beider iſt aber im Menſchen die Möglichkeit der Sünde gegeben, weshalb denn die wahren Propheten nicht ſündigen können. Vergl. §. 11. Anm. 14.

viel geben, da nach ihnen Wunder oft auch Wirkungen d Dämonen ſind, und auch der Magier Simon Wunder verrü tet, h. II, 33. 34., vergl. h. XVI, 15. Und wenn ſie glei einen Unterſchied zwiſchen göttlichen und dämoniſchen Wunde ſtatuiren — die erſtern wirken heilſam, die letztern ſchädli a. a. O. — ſo betrachten ſie doch auch Wunder der erſtern n nicht als etwas ausſchließlich den wahren Propheten Zuko mendes, da auch Petrus ſolche Wunder verrichtet, h. II, 3 der doch nicht ſelbſt wahrer Prophet, ſondern nur ein Schü deſſelben iſt, h. XVIII, 7. Auch der aus eingetroffenen Wei ſagungen hergenommene Beweis kann zwar nicht an ſich d Göttlichkeit Chriſti beweiſen, h. IX, 16., da auch Weiſſagun gen von Dämonen herrühren können. Indeſſen iſt hierbei doc ihre Deutlichkeit und Beſtimmtheit ein ſicheres Merkmal, da ſie — wenn ſie eintreffen — vom wahren Propheten herrüh ren, h. III, 15. Vergl. §. 11. [12]).

§. 14.

Das Werk Chriſti beſteht in der Verkündigung der Wahrheit. Vorſtellung der Clementinen von den Apoſteln.

Mit der Betrachtung der Perſon Chriſti hängt die über ſein Werk genau zuſammen.

Fragen wir, wozu Chriſtus erſchien, ſo müſſen wir im Sinn der Clementinen antworten: er hat die Wahrheit, ohne deren Kenntniß Niemand recht handeln und zur Seligkeit gelangen kann (vergl. §. 10.), welche früher als Geheimlehre exiſtirte (vergl. §. 15.), öffentlich verbreitet und zum Gemeingut Aller gemacht. Iſt die Eintheilung in das munus Christi propheticum, sacerdotale und regium eine wohl begründete, ſo müſſen wir von den Clementinen behaupten, daß ſie nur das erſte hervorheben *). Wie ſehr unſerm Verfaſſer das, was

12) Hagenbach, Dogmengeſchichte Thl. I, S. 76.: «Wie Origenes, ſo laſſen auch die Clementinen die Wunder an ſich nicht als Beweis gelten, während ſie auf Weiſſagungen größern Werth legen».

*) Auf einſeitige Weiſe freilich auch ſein munus regium: Chriſtus iſt der König des künftigen, ewigen Reichs im Gegenſatz zum jetzigen, worüber der Teufel herrſcht. Vergl. §. 13.

Chriſtus war, in den Begriff des Propheten aufgeht, erhellt ſchon daraus, daß er ihn unzählig oft nur mit dem Ausdruck «der wahre Prophet» bezeichnet. Wie aber alle drei Aemter Chriſti nur im gegenſeitigen Zuſammenhange ihre wahre Bedeutung erhalten, und die einſeitige Hervorhebung oder die Verkennung des einen auch auf die Faſſung der andern trübend wirkt, ſo mußte die Verkennung des hohenprieſterlichen Amts Chriſti bei unſerm Verfaſſer auch eine falſche Auffaſſung ſeines Prophetenthums zur Folge haben. Es tritt dies recht deutlich in der Behauptung der Clementinen hervor, daß Chriſtus keine neue Lehre vorgetragen, ſondern das von Anfang an den Würdigen als Geheimlehre Ueberlieferte öffentlich verbreitet habe. Vergl. den folgenden §.

Nur an einer Stelle geſchieht des Todes Chriſti Erwähnung, h. III, 19., *διὰ τοῦτο αὐτὸς τῆς καθέδρας ἐγερθεὶς ὡς πατὴρ ὑπὲρ τέκνων τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρύπτῳ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων — — — ἰδίου αἵματος ἠμέλει.* Und gewiß war die heftige Polemik der Clementinen gegen alle Opfer (vergl. §. 16.) auch gegen die Anſicht vom Opfertode Chriſti gerichtet[1]).

Nur inſofern Chriſtus die Wahrheit gebracht hat, iſt er derjenige, durch den die Menſchen zu Gott geführt werden. In dieſem Sinn wird h. VII, 3. *ἐὰν — — — — τῷ θεῷ διὰ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δεξιοῦ ἡγεμόνος προσφύγητε* geſagt, und h. III, 52. werden die Worte Chriſti Evangel. Joh. X, 9. «ich bin die Thür des Lebens» u. ſ. w. ausdrücklich nur auf die Lehre bezogen, und der Ausſpruch *δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες* wird erklärt: *τουτέστιν οἱ τὴν ἀλήθειαν ζητοῦντες καὶ μὴ εὑρίσκοντες αὐτήν.*

Hat ſomit Chriſtus die Wahrheit geoffenbaret und Allen

1) Wie konnte auch der, welcher die Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit der Menſchen nicht erkannte, von einer Verſöhnung des Menſchen mit Gott durch den Tod Chriſti etwas wiſſen wollen? Richtig ſagt Baur, Gnoſis S. 366: «Die göttliche Gnade bezieht ſich in dieſem Syſtem bloß auf eine Mittheilung der Wahrheit, nicht auf Mittheilung neuer ſittlicher Kräfte und die Schöpfung eines neuen geiſtigen Lebens, da dem Menſchen auch im Zuſtand der Sünde ſtets das Vermögen der Freiheit bleibt».

zugänglich gemacht, ſo ſind die Apoſtel vor allen Andern die Träger und weitern Verbreiter derſelben. — So werden wir auf die Vorſtellungen der Clementinen über die Apoſtel geführt.

Eine Inſpiration derſelben konnte unſer Verfaſſer nach dem ganzen Zuſammenhange ſeines Syſtems nicht annehmen. Denn nur in einzelnen Momenten Offenbarungen empfangen iſt das Eigenthümliche der falſchen Prophetie, das *πνεῦμα ἔμφυτον καὶ ἀένναον* haben aber nur die wahren Propheten (vergl. §. 11.), zu denen die Apoſtel auf keine Weiſe gehören. »Ich bin nicht der wahre Prophet, ſondern nur des Propheten Schüler«, ſagt Petrus h. XVIII, 7., vergl. VII, 11. [2]). Die Vorzüge der Apoſtel beſtehen vielmehr in der nahen Verbindung, in welcher ſie mit Chriſtus geſtanden haben, denn nur der perſönliche Umgang und das lebendige Wort der Mittheilung und Belehrung kann die Erkenntniß der Wahrheit auf eine authentiſche Weiſe vermitteln [3]). Vergl. h. XVII, 13—20. Wie deshalb Jeſus ein ganzes Jahr hindurch mit den Apoſteln umgehen mußte, h. XVII, 19., ſo müſſen auch alle diejenigen, die als Lehrer auftreten wollen, durch perſönlichen Umgang mit den Apoſteln dazu befähigt ſein, h. XI, 35. Namentlich iſt es Jacobus, der Bruder des Herrn, welcher in den Clementinen vor allen Andern als Hort der Wahrheit erſcheint, h. XI, 35., was mit der eigenthümlichen Stellung, welche derſelbe nach unſerm Verfaſſer unter den Apoſteln einnimmt, zuſammenhängt. So ſehr auch Petrus vor allen andern Apoſteln hervorgehoben wird [4]), ſo ſteht er doch in einem unterge-

2) In der letztern Stelle ſagt Petrus: *ἐγὼ δὲ τοῦ θεοῦ τοῦ πάντα πεποιηκότος εἰμὶ δοῦλος, τοῦ δεξιοῦ αὐτοῦ προφήτου μαθητής*, in der erſtern: *ἐγὼ μὲν τὰς σὰς βουλὰς — — — — ἐπίστασαι προφήτου ἀληθοῦς μαθητὴς ὤν, οὐ προφήτης.*

3) Worte Baur's (Gnoſis S. 392.). Die genauere Entwicklung ſiehe §. 11.

4) h. IV, 5. wird Petrus genannt *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δοκιμώτατος ὑπάρχων μαθητής*. Ebenſo wird er h. I, 15. bezeichnet, und ein wenig weiterhin *ὁ μέγιστος ἐπὶ τῇ τοῦ θεοῦ σοφίᾳ*. Hierher gehört hierher h. XII, 7., wo er genannt wird ein *ἀνὴρ, οὗ πάντες οἱ τῆς νῦν γενεᾶς ἄνθρωποι τῷ τῆς γνώσεως καὶ εὐσεβείας λόγῳ ἥττονες τυγχάνουσιν*. Ueber ſeine Stellung als Heidenapoſtel in den Clementinen vergl. das Capitel I. §. 6. Geſagte.

n Verhältniß zu Jacobus, dem Bruder des Herrn [5]), orſteher der Kirche zu Jeruſalem, h. XI, 35. Als ſol-

---

5) h. XI, 35. heißt Jacobus ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου. ſen Worten hat Kern in ſeiner Abhandlung über den Charakter ſprung des Briefs Jacobi, Tüb. Zeitſchrift 1835. Heft II. S. (mehr ſchwankend äußert er ſich in ſeinem 1838 erſchienenen Com- über denſelben Brief) folgern wollen, daß der Verfaſſer den Ja- icht für einen eigentlichen Bruder Jeſu, ſondern für identiſch mit oſtel Jacobus, dem Sohne des Alphäus, einem Vetter Jeſu, ge- «Ich gehe von einer bisher unbeachtet gelaſſenen Notiz der Cle- n aus», ſagt Kern a. a. O. «Jacobus war nach h. XI, 35. ein nter Bruder des Herrn, mithin weder ein leiblicher, noch ein Stief- . Dagegen meint Credner (Einleitung ins neue Teſtament, S. ie Annahme, daß dieſer Jacobus ein wirklicher Bruder des Herrn , in den Clementinen zu finden, das Wort λεχθεὶς weiſe nur auf hin, welche zur Zeit der Abfaſſung der Clementinen über das niß der Brüder des Herrn zu Jeſu obwalteten, ohne daß der r dieſe ſelbſt theilte, es ſei nur geſetzt, um anzudeuten, welcher gemeint ſei. Wenn gleich mit Recht hiergegen erinnert iſt, daß, Jacobus gemeint ſei, ſchon aus den übrigen nähern Beſtimmun- unſerer Stelle deutlich genug hervorgehe, ſo hat Credner doch in auptung ſelbſt, daß die Clementinen den Jacobus für einen ei- n Bruder des Herrn gehalten haben, völlig Recht.

hon aus der hohen Bedeutung, welche die Clementinen dem Jaco- legen, wird es wahrſcheinlich, daß ſie ihn für einen eigentlichen des Herrn gehalten haben, da ſie der apoſtoliſchen Würde keinen n Werth zuſchreiben, deſto mehr Gewicht aber auf die unmittel- ußerliche Verbindung mit Jeſu legen, wie wir dies vorhin geſehen. rcht mit dieſer Annahme nicht das ὁ λεχθεὶς ἀδελφός in Wider- Allerdings, ſobald es feſtſteht, wovon Credner und Kern aus- daß ὁ λεχθεὶς unſerm deutſchen «ſogenannter» entſpricht. Allein n glaube ich in Abrede ſtellen zu müſſen. So vielfach ὁ λεγόμε- d ὁ καλούμενος in dieſer Bedeutung vorkommt, ſo findet ſich doch r Stelle ὁ λεχθεὶς ſo gebraucht. Grade von dem Participium riſt's iſt es bekannt, daß es nur da gebraucht wird, wo von einer vergangenen Zeit die Rede iſt. Ὁ λεχθεὶς ἀδελφός kann dem- chts anderes heißen als «der ſo genannt worden iſt, der den Na- ἀδελφὸς τοῦ κυρίου empfangen hat». Gehen wir denn mit dieſer ang an unſere Stelle und ſehen, was ſich nach derſelben als Anſicht rfaſſers über Jacobus ergibt.

s iſt bekannt, daß Jeſus mehrere Brüder hatte, daß aber nur Ja- ſeines Anſehns wegen κατ' ἐξοχήν mit dem Namen ὁ ἀδελφὸς ρίου bezeichnet wurde, weshalb ſich auch Judas in ſeinem Briefe ls Bruder Jeſu, ſondern des Jacobus einführt. Demnach finde ich

cher ist er ἐπίσκοπος ἐπισκόπων und Vorsteher aller ein
nen Gemeinden, welchem Petrus beständig Nachricht von sei
Wirksamkeit zu geben hat, und dem er daher auch kurz vor s
nem Tode seine Predigten überschickt, damit sie in Jerusal
in seine Hände niedergelegt, vor jeder Verfälschung sicher seien
Deshalb warnt Petrus h. XI, 35. vor jedem Lehrer, der ni
vorher seine Lehre mit der des Jacobus verglichen habe [8]).

Wie nun die Apostel zunächst die Bewahrer und Verbr
ter der reinen Lehre sind, so kömmt dies nach ihrem Tode
sonders den Bischöfen zu, Brief des Clemens an den Jacob
c. 19. [9]), und so sollte sich die Wahrheit, mündlich überlief

---

in unserer Stelle den Sinn: Jacobus, der (seines Ansehns wegen) d
Namen eines Bruders des Herrn erhalten hat — die übrigen Brü
waren zwar auch Brüder Jesu, waren aber nicht unter diesem Nam
bekannt — dem Sinne nach gleichbedeutend mit: Jacobus, welcher
allen andern Brüdern des Herrn diesen Namen bekommen hat. Mit
liegt zweierlei in dieser Stelle, 1) Jacobus ist ein eigentlicher Bruder
Herrn, 2) seiner Bedeutung wegen hat er diesen Namen κατ' ἐξοχ
erhalten. Die gegebene Erklärung paßt um so besser, als es in unse
Stelle sichtlich das Bestreben des Verfassers ist, die Bedeutung des
cobus-recht hervorzuheben. —

Die Ansicht Blom's, de ἀδελφοῖς τοῦ κυρίου, Lugduni Bata
rum 1838. p. 88., daß der Verfasser unserer Stelle zufolge diesen Ja
bus für einen eigentlichen Bruder des Herrn, aber nur für einen Se
Joseph's, nicht der Maria, gehalten, bedarf keiner Widerlegung.

7) Vergl. Capitel I. §. 6. Zu vergleichen ist außerdem Ba
Christuspartei S. 122. und über den Ursprung des Episkopats, S. 129
Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche S. 491.

8) Ueber diese Stelle vergl. den Abschnitt in Cap. IV. über
Polemik der Clementinen gegen Paulus.

9) Petrus sagt hier, Jacobus werde sich über seinen Tod n
trösten, wenn er erfahre, ὅτι μετ' ἐμὲ οὐκ ἀμαθὴς ἀνὴρ καὶ ζωσπο
λόγους ἀγνοῶν — — — — τοῦ διδάσκοντος ἐπιστεύθη καθέδρ
Daß hier von der Uebernahme des Episkopats die Rede ist, ist aus
Vorhergehenden ganz deutlich. Auch erscheint nach c. 5., 13. u. 15.
selben Briefs das Amt des Lehrers mit dem des Bischofs verein
Siehe Rothe a. a. O. S. 494. Nur binden die Clementinen nicht
schließlich die Mittheilung der Lehre an den Bischof, da neben dem
schof, den Presbytern und Diakonen auch noch der Katecheten namen
gedacht wird, h. III, 71., Brief des Clemens c. 14. Wenn aber doc
den genannten Stellen dem Bischof auf besondere Weise das Lehr
übertragen wird, so kann wohl nur der Sinn sein, daß — wie dem D

in der ununterbrochenen Reihe der Bischöfe in voller Reinheit erhalten. Allein, da dennoch die Gefahr der Verfälschung vorhanden ist, so ist es wünschenswerth, daß es eine Schrift gibt, in welcher die Wahrheit niedergelegt ist, die jedoch auf keinen Fall Gemeingut Aller werden darf, weil sie sonst selbst sicher der Verfälschung ausgesetzt sein würde. Vielmehr darf diese nur Geweihten übergeben werden und zwar nur solchen, die einst als Lehrer auftreten wollen. Vergl. den Brief des Petrus an den Jacobus [10]). So ist die volle Wahrheit der ausschließliche Besitz weniger Würdigen, zu denen die Menge der Christen in einem abhängigen Verhältnisse steht. Wir werden hierauf späterhin (§. 17.) noch zurückkommen.

---

§. 15.

Die christliche Religion ist identisch mit der ächt mosaischen. Ansicht der Clementinen über Glaube und gute Werke.

Es war ganz folgerecht, wenn die Clementinen die Identität der ächt mosaischen und der christlichen Religion behaupteten. Wie überhaupt Niemand, welcher nicht an die von Christo bewirkte Versöhnung glaubt, das Neue des Christenthums erkennen kann, und mithin auch unser Verfasser nicht, so hing diese Ansicht bei ihm noch besonders mit der behaupteten Identität von Adam, Enoch — — — — Moses, Christus (siehe §. 12.) zusammen.

«Es wäre ungerecht», heißt es in der achtzehnten Homilie c. 14., «wenn Christus erst jetzt die vorher unbekannte Wahrheit verkündigt hätte, und die jetzt so vielen Gottlosen unter den Heiden mitgetheilte Wahrheit den Gerechten unter den Juden

---

bischof die Sorge für die Reinerhaltung der Lehre in der ganzen Kirche obliegt (vergl. §. 18. Anm. 4. u. 5.) — so dem Bischof ganz besonders die Aufsicht über die Reinheit der Lehre in seiner Particulargemeinde zukommt.

10) Wenn gleich jene Geheimschrift, auf welche sich der Verfasser dort bezieht, nicht wirklich existirte (vergl. Cap. III, §. 1. gegen Ende), so ersehn wir doch so viel daraus, daß er das Vorhandensein einer solchen, wenn nicht für absolut nothwendig, doch für wünschenswerth hielt.

nicht zu Theil geworden wäre». Vielmehr haben vor allen Andern die sieben Säulen der Welt die vollkommenste Erkenntniß der Wahrheit gehabt, h. XVIII, 14., und durch diese ist dieselbe den Würdigen mitgetheilt worden, so daß sich die Wahrheit beständig als Geheimlehre bis auf Christus erhalten hat, der das bis dahin geheim Ueberlieferte öffentlich verkündete *). So ist die ächt mosaische Religion — freilich nicht, wie sie im Pentateuch vorliegt, denn dieser enthält schon manche Verfälschungen (vergl. §. 12.) — identisch mit der christlichen. Deshalb ist es nicht nöthig, daß den Juden, welche den Moses kennen, Christi Lehre verkündigt wird, und umgekehrt; denn da die Lehre von beiden dieselbe ist, so ist schon der, welcher einem von beiden folgt, Gott angenehm. Dies wird von Jesus selbst bezeugt, wenn er sagt ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θηλάζουσιν, d. h. Gott hat Christus nicht den Weisen, da diese ja die Erkenntniß der Wahrheit schon vor ihm hatten, sondern den Unmündigen offenbart, welche nicht wußten, was sie zu thun hatten, h. VIII, 6. [2]).

---

*) Vergl. §. 12. gegen Ende.

1) h. VIII, 6. *Τούτου γὰρ ἕνεκεν ἀπὸ μὲν Ἑβραίων τὸν Μωυσῆν διδάσκαλον εἰληφότων καλύπτεται ὁ Ἰησοῦς, ἀπὸ δὲ τῶν Ἰησοῦ πεπιστευκότων ὁ Μωυσῆς ἀποκρύπτεται.' Μιᾶς γὰρ δι' ἀμφοτέρων διδασκαλίας οὔσης τὸν τούτων τινὰ πεπιστευκότα ὁ θεὸς ἀποδέχεται.* Nur darf der Jude, welcher nur dem Moses folgt, Christus nicht hassen, ebensowenig als der nur Christi Lehre annimmt, in Haß gegen Moses entbrennen darf, h. VIII, 7.

2) Ueber diese Stelle, die fast ganz mit Matth. XI, 25. übereinstimmt, vergl. Credner's Beiträge zur Einleitung S. 313. Uebrigens ist zu bemerken, daß der Verfasser sich in der Erklärung dieser Worte nicht immer gleich bleibt. Man vergl. mit der hier gegebenen Erklärung die, welche er h. XVIII, 15. vorträgt.

Nach dem oben Auseinandergesetzten ist es klar, daß es eine durchaus schiefe Darstellung ist, wenn man mit Hoffmann, Kritik des Lebens Jesu von Strauß, S. 214. sagt: «Die Clementinen erklären Christenthum und Judenthum nur für eine Religion und verlangen, daß man entweder durch Moses zu Christo, oder durch Christum zu Moses kommen soll, folglich hielten sie das Gesetz für allgemein verbindlich, als Weg zum Glauben». Vielmehr braucht man nach den Clementinen nur, entweder zu Moses, oder zu Christus zu kom-

Nach dieſer behaupteten Identität beider Religionen war es ganz folgerecht, wenn der Verfaſſer als weſentlichen Inhalt der wahren Religion nur die Erkenntniß und Verehrung Eines Gottes, des Weltſchöpfers, und den Glauben an ein zukünftiges Leben, in welchem einem Jeden eine gerechte Vergeltung zu Theil werden werde, hinſtellte [3]).

Mit der Identificirung der ächt jüdiſchen und chriſtlichen Religion hing die Anſicht unſers Verfaſſers über Glauben und gute Werke genau zuſammen.

Es erhellt leicht, daß von dem Glauben an Chriſtum in ſpecifiſch chriſtlichem Sinn in den Clementinen nicht die Rede ſein kann. Nur an wenigen Stellen wird überhaupt des Glaubens Erwähnung gethan, und wo vom Glauben ohne nähere Beſtimmung die Rede iſt, iſt immer der Glaube an Gott gemeint. In dieſem Sinne heißt es h. VII, 7., daß die ἀπιστία der breite Weg zum Verderben ſei, die πίστις dagegen der ſchmale zur Seligkeit. So heißt es h. IX, 11., daß von der Stärke des Glaubens im Menſchen die Länge des Aufenthalts der Dämonen abhänge, wie aber aus dem Folgenden erhellt, iſt von dem Glauben an Gott die Rede, und h. XI, 16. wird die Stelle Matth. XVII, 20., wo die Kraft des Glaubens geſchildert wird, auf den Glauben an Gott bezogen. Zwar iſt auch öfter von dem Glauben, welcher dem wahren Propheten geſchenkt werden müſſe, die Rede, aber nur in dem Sinn,

---

men, da in beiden derſelbe Geiſt erſchienen iſt, mithin die Religion beider identiſch iſt. Wenn Hoffmann ſagt, «die Clementinen halten das Geſetz für allgemein verbindlich als Weg zum Glauben», ſo iſt zu entgegnen, daß der Begriff Glaube in ſpecifiſch chriſtlichem Sinn den Clementinen ganz fehlt; Glaube an Chriſtum iſt nach ihnen die Annahme ſeiner Lehre, ſeine Lehre war aber eine νόμιμος πολιτεία (vergl. das weiterhin Entwickelte) und identiſch mit dem ächt moſaiſchen Geſetz, folglich kann man nicht ſagen, daß die Clementinen das Geſetz für allgemein verbindlich als Weg zum Glauben betrachtet haben.

3) h. II, 12. trägt Petrus dem Clemens kurz den Inhalt der Lehre des wahren Propheten vor: Ἔστι δὲ αὐτοῦ (scil. τοῦ ἀληθοῦς προφήτου) τό τε βούλημα καὶ ἀληθὲς κήρυγμα, ὅτι εἷς θεός, οὗ κόσμος ἔργον, ὃς δίκαιος ὢν πάντως ἑκάστῳ πρὸς τὰς πράξεις ἀποδώσει ποτέ. Andere Stellen, wo der Verfaſſer das Weſentliche der wahren Religion kurz angibt, ſind h. III, 59. VII, 8. IX, 23. XIII, 4. XVII, 6.

daß damit die Annahme ſeiner Lehre bezeichnet wird, h. VII, 8. VIII, 6., und niemals wird vom Glauben an Chriſtum geſprochen, ſondern immer nur davon, daß man dem wahren Propheten oder Chriſto glauben müſſe; und ſo dringend auch die Nothwendigkeit der unbedingten Hingabe an den Propheten der Wahrheit eingeſchärft wird (vergl. §. 10.), ſo iſt der Glaube an denſelben doch nicht wegen ſeiner ſelbſt, ſondern nur deshalb nothwendig, einmal weil die Erkenntniß der Wahrheit, welche zur Seligkeit unumgänglich erforderlich iſt, nur durch die wahre Prophetie vermittelt werden kann [4]), dann aber, weil ohne dieſen Glauben der Menſch nicht den Vorſchriften des wahren Propheten Folge leiſten würde, h. VIII, 6. [5]). Auf das rechte Handeln, wie auf die Erkenntniß der Wahrheit kommt ſonach Alles an, beides iſt nach den Clementinen gleich ſehr nothwendig, und man kann nicht ſagen, daß ſie das eine oder andere ausſchließlich als Hauptſache betrachtet hätten. So kann ich weder das Urtheil Schenkels, daß die Clementinen alles Gewicht auf das recht Handeln legen, und die Erkenntniß ihnen nur inſofern Werth habe, als ſie ein Mittel ſei, rechtſchaffen zu leben [6]), unbedingt unterſchreiben, noch der gradezu entgegengeſetzten Meinung Baur's [7]) beipflichten, daß die Gnoſis im clementiniſchen Syſtem das Höchſte ſei, ſo großes Gewicht auch auf das Handeln gelegt werde. Allerdings erſcheint in vielen Stellen das recht Handeln durchaus als Hauptſache und die Erkenntniß der Wahrheit nur als Mittel zur Seligkeit. Es tritt dies wohl nirgends ſo deutlich hervor, als in den Worten: «Wenn dieſe Lehre auch eine Fabel wäre, ſo wäre ſie al-

4) Ich verweiſe auf das §. 10. und zum Theil §. 11. Entwickelte.

5) Ἀλλὰ τὸ πιστεύειν διδασκάλῳ ἕνεκα τοῦ ποιεῖν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ λεγόμενα γίνεται.

6) Schenkel, de eccles. Corinthia primaeva p. 64.: Cum voluisse (scil. scriptorem Clementinorum) Dei cognitio eo spectet, ut mores emendentur, ex eo satis manifestum est, quod de ecclesia instituenda, administranda rectorumque munere apud eum exponitur. Eodem pertinet id quod alio loco dictum est, etiamsi fabula esset haec doctrina, tamen οὐκ ἀσύμφορος εἴη τῷ βίῳ. Pluris igitur est ex ejus sententia vitam sanctam agere, quam vera habere cognita.

7) Baur's Gnoſis S. 401.

eine fromme Lehre doch nicht unbrauchbar für's Leben, denn in der Erwartung eines künftigen Gerichts vom allwiſſenden Gott findet der Menſch einen mächtigen Antrieb zum ſittlichen Leben» [8]). Und wenn die Erkenntniß der Wahrheit ſo häufig als nothwendige Bedingung der Seligkeit hingeſtellt wird [9]), ſo wird als Grund hiervon an andern Stellen angegeben, weil ohne dieſe Erkenntniß der Menſch weder wiſſen würde, was Gott wohlgefällig iſt, noch, ohne von der Wahrheit einer gerechten Vergeltung in jenem Leben überzeugt zu ſein, Kraft genug haben würde, ein ſittliches Leben zu führen, h. I, 4. III, 31. [10]). Nach dieſen Stellen iſt die Erkenntniß der Wahrheit, nur in ſo ferne ſie eine nothwendige Bedingung der Sittlichkeit iſt, zur Seligkeit nothwendig, die Hauptſache iſt ein ſittlicher Wandel. Ja h. XI, 16. wird ein ſolches Gewicht auf das Handeln gelegt, daß geſagt wird, der Heide, der das Geſetz beobachte, ſei ein Jude, der Jude, welcher demſelben nicht gehorche, ein Heide [11]).

So ſehr die angeführten Stellen für die Meinung Schenkels ſprechen, ſo wird doch in eben ſo vielen Stellen die Erkenntniß dem Handeln gegenüber durchaus als die Hauptſache hingeſtellt, ja es finden ſich Ausſprüche, die den angeführten grabezu widerſprechen. So heißt es h. XII, 33., daß diejenigen, welche ohne Erkenntniß der Wahrheit rechtſchaffen leben

8) h. IV, 14. *Οὗτος ὁ λόγος εἰ καὶ μῦθος ὢν τυγχάνει, εὐσεβής γε ὤν, οὐκ ἀσύμφορος ἂν εἴη τῷ βίῳ. Ἕκαστος γὰρ προσδοκίᾳ τοῦ κριθήσεσθαι ὑπὸ τοῦ παντεπόπτου θεοῦ πρὸς τὸ σωφρονεῖν μᾶλλον τὴν ὁρμὴν λαμβάνει.*

9) z. B. h. III, 18. *ἡ γνῶσις μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοῖξαι δύναται.*

10) «Wie kann ich ohne ſichere Hoffnung eines ewigen Lebens des Körpers Begierden unterdrücken? Aber ich weiß auch gar nicht einmal, was gerecht und Gott angenehm iſt» u. ſ. w., ruft Clemens aus, ehe er im Chriſtenthum die Wahrheit gefunden hat, h. I, 4. Vergl. auch h. III, 31. «Kein Unrecht zu thun und das uns zugefügte Unrecht zu ertragen, würden wir nicht im Stande ſein ohne Kenntniß der Wahrheit, d. h. ohne die Gewißheit zu haben, daß Gott einſt ein gerechtes Gericht halten wird».

11) *Ἐὰν ὁ ἀλλόφυλος τὸν νόμον πράξῃ, Ἰουδαῖος ἐστὶ, μὴ πράξας δὲ Ἰουδαῖος Ἕλλην.* Man erinnere ſich daran, daß ein Jude ſein den Clementinen daſſelbe iſt, als ein Chriſt ſein.

(οἱ ἐν πλάνῃ ποιοῦντες καλῶς), doch nicht zur Seligkeit gelangen könnten, und h. XI, 15., wird gesagt, daß, wenn man auch alle Gebote Gottes erfülle, die Unwissenheit in Betreff Gottes eine genügende Ursache der Verdammung sei [12]), wie umgekehrt diejenigen, welche bei der Erkenntniß der Wahrheit ein sündiges Leben führen, nur mäßig für ihre Sünden bestraft werden und im künftigen Leben dennoch zur Seligkeit gelangen, h. VII, 7. [13]). So wird auch im Brief des Clemens an den Jacobus c. 7. gesagt, daß die, welche im Irrthum leben, selbst wenn sie ein rechtschaffenes Leben führen, die härteste Strafe zu erleiden hätten [14]). Und Petrus sagt, h. III, 5., daß nur die gerettet werden, welche Gott erkannt haben.

Sonach legen die Clementinen ein gleiches Gewicht auf die Erkenntniß der Wahrheit und auf die Vollbringung guter Werke, und wenn in manchen Stellen das eine vor dem andern hervorgehoben wird, so ist in eben so vielen Stellen das Gegentheil der Fall. —

Nach der vorhin entwickelten Ansicht unsers Verfassers vor der Identität des reinen Judenthums und Christenthums wa

---

12) ἅπερ εἰ καὶ πάντα ποιεῖτε τὰ παραγγέλματα, μία ἡ πρὸ θεὸν ἄγνοια ἱκανὴ τυγχάνει πρὸς καθ' ὑμῶν τιμωρίαν.

13) Αὐτῷ τῷ θεῷ ἔδοξε περὶ τῶν ἐν γνώσει τῶν καλῶν πε ραπιπτόντων κατὰ λόγον τῶν ἀνθρωπίνων παραπτωμάτων μετρίω κολασθέντας σωθῆναι. Vergl. auch h. X, 2.

14) Τὰ πρωτεῖα (scil. τῆς κολάσεως) τοῖς ἐν πλάνῃ οὖσιν ἀπο δίδοται, κἂν σωφρονῶσιν. —

Dieselbe Denkweise bezeichnet Justin der Märtyrer, Dial. c. Tryph. Jud. fol. 370. ed. Colon. ὡς ὑμεῖς ἀπατᾶτε ἑαυτοὺς καὶ ἄλλοι τινὲς ὑμῖν ὅμοιοι κατὰ τοῦτο, οἳ λέγουσιν, ὅτι, κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι, θεὸν δὲ γινώσκουσιν *) οὐ μὴ λογίσηται αὐτοῖς κύριος ἁμαρτίαν.

Damit ist zu vergleichen die Stelle des judaisirenden (obwohl keines wegs ebionitischen, vergl. Cap. IV.) pastor Hermae simil. VIII. c. 10. Crediderunt quidem Deo, in sceleribus vero conversati sunt; nunquam tamen a Deo recesserunt, sed semper nomen domini lubenter tulerunt — — — — c. 9. in fide perseveraverunt, sed opera fidei non exercuerunt. Vergl. Neander's apostolisches Zeitalter, II. S. 400. Kern's Jacobusbrief S. 101.

*) Ohne Zweifel ist γινώσκουσι hier der Dativ Plur. des Participiums — sonst würde γινώσκωσι stehn müssen — folglich ist kein Komma vor οὐ μὴ κ. τ. λ. zu setzen, wie gewöhnlich geschieht.

ihm das Letztere natürlich eine *νόμιμος πολιτεία*, h. II, 20., und die Verkündigung des Evangeliums ein *νόμιμον κήρυγμα*. So bezeichnet Clemens h. IV, 22. seine Annahme des Christenthums, indem er sagt, daß er sich zum heiligen Gott und Gesetz der Juden hingewandt habe, und das Christenthum wird häufig *ὁ τοῦ θεοῦ νόμος* genannt. So fordert Petrus h. X, 6. zur Annahme des Gesetzes auf und nennt im Brief an den Jacobus c. 2. seine Predigt *νόμιμον κήρυγμα*.

---

§. 16.

Welche Gebräuche wollen die Clementinen aus dem Judenthum beibehalten wissen? Ihre Ansicht über Opfer, Genuß des Fleisches, Fasten, Beschneidung, Taufe, Abendmahl.

Ist sonach die christliche Religion identisch mit der ächt mosaischen, so ist im Allgemeinen die Antwort auf die Frage, welche jüdische Riten im Christenthum noch gültig seien, daß alles ächt Mosaische beizubehalten sei, oder, was dasselbe ist, daß nur das, was Christus gebilligt hat, Geltung habe, denn ob etwas wirklich von Moses herrührt, wird daran erkannt, ob Christus, der gekommen war, nicht das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, es abgeschafft hat oder nicht (vergl. §. 12. Anm. 7.). Da nun aber die ächt mosaische Religion sich beständig bis auf Christus in geheimer Tradition unter den Würdigen erhalten hat (vergl. §. 12. gegen Ende), so lautet die Antwort auf jene Frage auch: *ὅσα θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες*, h. VII, 4. Daß dies «ὅσα» auch die rituelle Seite des Mosaismus umfaßt, geht aus dem unmittelbar Vorhergehenden wieder hervor [1]).

---

1) *Ἔστι δὲ τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι, αὐτὸν αἰτεῖν ὡς πάντα νόμῳ κριτικῷ διδόντα, τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι, νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκὸς, μὴ ψαύειν αἵματος, ἐκ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος, τὰ δὲ λοιπὰ ἑνὶ λόγῳ ὕσα θεὸν σέβοντες κ. τ. λ.*

Ich bemerke noch, daß es unrichtig ist, wenn Engelhardt in seiner Dogmengeschichte Theil I. S. 26. behauptet, daß die Clementinen die vollständige Beobachtung des mosaischen Gesetzes nur von den Judenchristen fordern, von den Heidenchristen aber nur äußere Reinhaltung. Sie

Welches Gewicht aber auf dieſe Riten gelegt wird, bezeugt
Stelle h. II, 19. 20. recht deutlich. Hier erzählt Petrus,
Syrophönizierin ſei zum Herrn gekommen mit der Bitte,
an einer ſchweren Krankheit darniederliegende Tochter zu
len, Chriſtus habe ihr aber zur Antwort gegeben *οὐκ ἔξε*
ἰᾶσθαι τὰ ἔθνη ἐοικότα κυσί διὰ τὸ διαφόροις χρ
σθαι τροφαῖς καὶ πράξεσιν. Erſt als ſie die jüdiſche
bensweiſe angenommen, ſei ihre Bitte von Chriſto erfüllt.
ſagt Petrus h. XIII, 4., man dürfe nicht mit den Heiden
gen ihrer unreinen Lebensweiſe zuſammeneſſen (*διὰ τὸ ἀκαθ*
τως αὐτοὺς βιοῦν) *).

Unterſuchen wir demnach im Einzelnen, welche Riten
ſer Verfaſſer als ächt moſaiſche beibehalten wiſſen will,
welche er als ſpäter hinzugekommene und deshalb verwerfl
betrachtet.

Zu den Gebräuchen, welche dem ächten Moſaismus fr
ſeien, zählt er vor allem den Opfercultus. Daß Gott k
Opfer begehrt, iſt einmal daraus erſichtlich, daß zum Op
das Schlachten von Thieren erforderlich iſt, dieſes aber
Gott nicht, da die Iſraeliten, welche auf ihrem Zuge aus Aeg
ten Fleiſch begehrten, gleich nach dem Genuſſe deſſelben ſtar
h. III, 45., ſodann aber aus den Worten Chriſti, welche er
denen ſprach, die durch Opfer das Wohlgefallen Gottes erl
gen zu können glaubten: *ὁ θεὸς ἔλεος θέλει καὶ οὐ θυσ*
ἐπίγνωσιν αὐτοῦ καὶ οὐχ ὁλοκαυτώματα, h. III, 56.
So wenig hat Gott Wohlgefallen an Opfern, daß vielmehr
Dämonen es ſind, welche dieſelben verlangen und ſich an ih
erfreuen, h. IX, 14., und der Opfercultus das Eigenthüml
des heidniſchen Gottesdienſtes iſt, h. IX, 7.

Wie die Clementinen ſonach die Opfer verabſcheuen,
bringen ſie auch auf die Enthaltung von Allem, was mit
ſelben in irgend welcher Beziehung ſteht, und ſonach vor Al

---

machen gar keinen Unterſchied zwiſchen Juden- und Heidenchriſten,
den Letztern verlangen ſie eben ſo gut, wie von den Erſtern eine voll
dige Beobachtung des ächt moſaiſchen Geſetzes.

*) Vergl. Neanders Leben Jeſu, Hamburg 1837. S. 471 ff.

2) Vergl. damit h. III, 26. *Ὁ ἀληθὴς προφήτης — — —*
θυσίας, αἵματα, σπονδὰς μισεῖ, — — — — πῦρ βωμῶν σβέννυσι

auf die Enthaltung von den Opfermahlzeiten, h. VII, 8. [3]), ja ſie geſtatten nicht einmal das Zuſammentreffen mit Heiden, *διὰ τὸ ἀκαθάρτως αὐτοὺς βιοῦν*, h. XIII, 4. [4]).

Wenn demnach feſtſteht, daß die Clementinen aufs ſtrengſte den Genuß des Opferfleiſches unterſagen, ſo tritt uns jetzt eine andere Frage entgegen, welche verſchieden beantwortet iſt. Iſt nach den Clementinen überhaupt der Fleiſchgenuß geſtattet? Mosheim [5]), Neander [6]), de Wette [7a]), Credner [7b]), Tholuck [7c]), Baur [8a]), Böttger [8b]), Schwegler [9a]), Semiſch [9b]) verneinen, Schenkel [10]) bejaht dieſe Frage, indem er aus der Stelle h. VII, 4., wo der Genuß des Opferfleiſches und des Erſtickten verboten wird, folgert, daß der Genuß des Fleiſches im Allgemeinen in den Clementinen nicht verboten ſein könne.

Sehen wir vorläufig von dieſer Stelle ab, ſo kommt zunächſt die Stelle h. VIII, 15. in Betracht. Hier wird berichtet, Gott habe, da die Erde den Giganten nicht mehr hinreichende Nahrung gegeben — denn die Erde ſei nur nach den Bedürfniſſen des Menſchen eingerichtet — Manna vom Himmel regnen laſſen, damit die Giganten ſich nicht zu dem widerna-

3) *Ἡ δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐστὶν αὕτη, τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν, καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ ———, τῷ ἀπέχεσθαι δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν κ. τ. λ.*; vergl. h. VIII, 14., wo geſagt wird, daß die Dämonen nur über diejenigen Macht haben ſollten, welche ſich ihnen freiwillig hingeben würden durch Opfer, Theilnahme an ihren Mahlzeiten u. ſ. w.

4) Hiermit iſt auch zu vergleichen h. I, 22., wo berichtet wird, daß Petrus mit dem damals noch nicht getauften Clemens nicht zuſammen gegeſſen habe.

5) De turbata per recent. Platon. eccl. p. 177.

6) Gnoſtiſche Syſteme S. 381.

7a) Chriſtliche Sittenlehre, Theil II. Berlin 1819. S. 200.

7b) Ueber Eſſäer und Ebioniten, S. 302.

7c) Kommentar zum Brief an die Hebräer, Hamburg 1836. S. 450.

8a) Ueber Zweck und Veranlaſſung des Römerbriefs, S. 128 f.

8b) Beiträge zur hiſtoriſch kritiſchen Einleitung in die pauliniſchen Briefe, Abtheil. V. Göttingen 1838. S. 159.

9a) Der Montanismus u. ſ. w. S. 118 f. und in der Abhandlung über den Charakter u. ſ. w. S. 188.

9b) Juſtin der Märtyrer, Theil II. Breslau 1842. S. 391.

10) De eccles. Corinth. prim. p. 42.

türlichen Genuß des Fleiſches (*ἐπὶ τὴν παρὰ φύσιν τῶν ζώων βοράν*) wenden möchten. Schon aus dieſer Stelle geh hervor, daß der Verfaſſer den Fleiſchgenuß nicht billigt, da e ihn einen widernatürlichen nennt. Wenn Schenkel dagegen ein wendet, daß der Fleiſchgenuß *παρὰ φύσιν* bloß in Bezug au die Giganten genannt werde, ſo iſt einmal zu entgegnen, daſ es weit natürlicher iſt, die Worte ganz allgemein zu verſtehen Sodann aber iſt doch nicht denkbar, daß der Verfaſſer der Fleiſchgenuß als etwas der rohen Gigantennatur — wie ſie in den unſerer Stelle vorhergehenden Worten geſchildert wird — Unangemeſſenes, für die menſchliche Natur dagegen wohl ſich Eignendes angeſehen haben ſollte. Endlich iſt hier doch mi klaren Worten ausgeſprochen, daß die Natur, welche nur für den Menſchen berechnet ſei, ſo eingerichtet geweſen, daß vegeta biliſche Nahrung hinreichte.

Wer ſich noch nicht überzeugt haben ſollte, daß die Cle mentinen nach dieſer Stelle dem Fleiſchgenuß abhold ſind, mag auch das gleich Folgende näher ins Auge faſſen. «Aber jene begnügten ſich als unreine Weſen nicht mit der reinen Nah rung, ſondern trachteten nach dem Genuſſe des Bluts». Dann wird fortgefahren c. 16.: «Die damals lebenden Menſchen tha ten aus Nachahmung ein Gleiches. So ſind wir nicht durch die Geburt böſe oder gut, ſondern werden beides erſt. Da e nun an vernunftloſen Thieren zu fehlen anfing, aßen jene Ba ſtarde auch Menſchenfleiſch, denn die, welche einmal Fleiſch in anderen Geſtalten gegeſſen, waren auch nicht weit entfernt von Genuß des Menſchenfleiſches». —

Unläugbar geht aus den angeführten Worten hervor, daſ die Clementinen den Genuß des Fleiſches nicht billigten. Denn wenn es heißt, die Giganten begnügten ſich nicht mit der rei nen Nahrung, ſondern aßen Fleiſch, ſo wird doch unbeſtreitba die thieriſche Nahrung ganz allgemein als eine unreine be zeichnet, da von der bei den obigen Worten «*παρὰ φύσιν*» allerdings möglichen Einſchränkung «für die Giganten» hie keine Rede ſein kann. Wenn fortgefahren wird: «So werde wir erſt gut oder böſe und ſind es nicht von Natur» ſo zeig das Wort «ſo» doch unzweifelhaft, daß der Genuß des Fleiſche als etwas Böſes betrachtet wird. Noch klarer tritt dies endlic

in dem Ausſpruch hervor, es ſei kein großer Schritt vom Genuß des Thierfleiſches zu dem des Menſchenfleiſches. Bedarf es nach allem dieſen noch eines weitern Beweiſes für die Unrichtigkeit der Schenkelſchen Meinung, ſo kann man auch noch h. III, 45. hierherziehn, wo die Verwerflichkeit der Opfer aus dem dazu erforderlichen Schlachten der Thiere, dies aber als unrecht aus der Thatſache dargethan wird, daß die Iſraeliten, welche auf ihrem Zuge aus Aegypten Fleiſch verlangt hatten, gleich nach dem Genuſſe deſſelben ſterben mußten.

So iſt unſer Verfaſſer fern davon, den Genuß des Fleiſches zu billigen. Wie reimt ſich aber damit der Umſtand, daß er nirgends denſelben ausdrücklich verbietet, dagegen mehrere Male dringend einſchärft, nicht vom Götzenopferfleiſch und vom Fleiſch erſtickter Thiere zu eſſen? Wenn wir nun bei den Clementinen die Unterſcheidung eines höhern und niedern Standpunkts der Sittlichkeit, obwohl nicht klar entwickelt, antreffen, ſo wird die Annahme gewiß als eine natürliche erſcheinen, daß der Verfaſſer die Enthaltung vom erſtickten Fleiſch, wie vom Fleiſch der Götzenopfer als etwas durchaus Nothwendiges, die Enthaltung von allem Fleiſch dagegen für etwas beſonders Verdienſtliches angeſehen habe. Vergl. den folgenden §.

Dem Faſten legen die Clementinen eine große Bedeutung bei, indem ſie daſſelbe als ein beſonders geeignetes Mittel betrachten, die Dämonen, welche den Menſchen nachſtellen, um ſie zu Werkzeugen ihrer Lüſte zu gebrauchen, zu vertreiben, h. IX, 10. Insbeſondere machen ſie es vor der Taufe zur Pflicht, h. III, 73. XIII, 9. 11. Außerdem empfehlen ſie alles, was auf die äußere Reinerhaltung des Körpers Bezug hat, da ſie zwiſchen der innern und äußern Reinheit eine Wechſelwirkung annehmen [11]). Deshalb wird das öftere Baden dringend anempfohlen, nach jedem vollzogenen Beiſchlaf aber zur Pflicht gemacht, h. VII, 8. XI, 28. 30. 33.

Ueber die Beſchneidung findet ſich in den Homilien keine einzige Stelle, nur aus einer Stelle in der dem Brief des Pe-

11) h. IX, 23. ὁ καθαρὸς καὶ τὸ ἔξω καὶ τὸ ἔσω καθᾶραι δύναται. h. IX, 29. ἐκ τῆς ἔσω γὰρ διανοίας ἡ τοῦ ἔξω σώματος ἡγνὴ γίνεται προνοία.

trus an den Jacobus nachſtehenden διαμαρτυρία geht hervo daß der Verfaſſer derſelben eine große Bedeutung beilegt. S mehr aber der Verfaſſer ein abſichtliches Schweigen über die B ſchneidung in den Homilien beachtet, mit deſto größerem Nac druck bringt er auf die Nothwendigkeit der Taufe. Sie iſt zu Seligkeit unumgänglich nothwendig, h. VIII, 22. 23. XI, 25. XIII, 13. 20. 21., auch der Rechtſchaffenſte und Frömmſte kan ohne dieſelbe nicht ſelig werden [12]). Wenn gleich deshalb b der Ungewißheit der Lebensdauer mit der Taufe zu eilen gerath wird, h. XI, 27. [13]), ſo wird anderſeits doch die Nothwendigk einer Vorbereitung auf dieſelbe geltend gemacht — Clemens wi ſogar erſt drei Monate, nachdem er ſich dem Petrus angeſchlo ſen, von Letzterem getauft, h. XI, 35. — deren Dauer ſich na dem ſittlichen Zuſtand richten müſſe [14]).

Die Taufe ſelbſt muß in fließendem Waſſer, in Quelle Flüſſen oder, wo dieſe fehlen, im Meere Statt finden [15]). D Clementinen berufen ſich hierfür auf einen Ausſpruch Chriſt ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι ἐ ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τ βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, h. XI, 26. Die Taufe geſchah a den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſte (vergl. die eben angeführte Stelle h. XI, 26.) — die τρισμα καρία ἐπονομασία, h. IX, 19. 23. und öfter.

Fragen wir nach dem Grunde, weshalb die Clementine die abſolute Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit behaupte ſo müſſen wir geſtehn, daß ein innerer Grund dafür in ihre

---

12) h. XIII, 21. νόμος ἦν, μηδὲ δίκαιον ἀβάπτιστον εἰς τὴν β σιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν, vergl. XI, 25. καὶ μή τοι νομίσῃς, δ κἂν πάντων τῶν ποτε γενομένων εὐσεβῶν εὐσεβέστερος γένῃ, ἀβάπ στος δὲ ᾖς, ἐλπίδος τυχεῖν δυνήσῃ ποτέ.

13) σπεῦσον γεννηθῆναι θεῷ, ὅτι ἡ ἀναβολὴ κίνδυνο φέρει διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι τοῦ θανάτου τὴν προθεσμίαν.

14) Vergl. h. XIII, 9. Hier ſagt Petrus, daß die Mutter d Clemens ſich nur Einen Tag durch Faſten zur Taufe vorzubereiten brau che, da ſie Glauben bezeugt habe, ſonſt wäre eine weit längere Vorbere tungszeit erforderlich geweſen.

15) h. IX, 19. αἐννάῳ ποταμῷ, ἢ πηγῇ, ἐπεὶ κἂν θαλάσσ ἀπολουσάμενοι κ. τ. λ. So wird auch Clemens ſelbſt in fließende Waſſer nicht weit von dem Meere getauft, h. XI, 35.

System nicht aufzufinden ist. Ist der Mensch vollkommen frei, kann er, wenn er nur will, ein heiliges Leben führen, wozu bedarf ein solcher noch der Taufe? Und doch behaupten sie ausdrücklich, daß auch der vollkommen Gerechte und Heilige ohne die Taufe nicht selig werden kann (vergl. Anm. 12.). Demnach ist es ganz consequent, wenn die Nothwendigkeit der Taufe hauptsächlich dadurch begründet wird, daß sie von Gott geboten ist, h. XI, 25. 26. [16]). «Laß Dich also taufen», wird h. XI, 27. gesagt, nachdem vorher gezeigt ist, daß, wer sich nicht taufen lassen wolle, dadurch dem Willen Gottes widerstrebe — «magst Du gerecht oder ungerecht sein». Und h. XIII, 21. wird ganz allein als Grund der Taufe angeführt, ὅτι δόγμα θεοῦ κεῖται, ἀβάπτιστον εἰς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν μὴ εἰσελθεῖν, dagegen in der ersten Stelle h. XI, 26. außerdem noch ein anderer, sogleich näher zu besprechender Grund für die Nothwendigkeit der Taufe geltend gemacht wird.

Wir haben §. 10. als Lehre der Clementinen erkannt, daß, obwohl der Mensch mit vollkommner Freiheit zwischen dem Guten und Bösen wählen kann, doch eine Neigung zur Sünde in einem Jeden vorhanden ist, die freilich noch nicht selbst sündlich ist, aus der vielmehr erst die Sünde hervorgeht (vergl. auch §. 17.). Wie somit ein jeder Mensch von seiner Geburt an eine Neigung zur Sünde hat, so wird ihm in der Taufe eine höhere Kraft zu Theil, durch welche die Folgen der aus sinnlicher Lust hervorgegangenen Geburt — nämlich die Neigung zur Sünde — aufgehoben werden, h. XI, 26. [17]).

Wird so dem Menschen in der Taufe eine höhere Kraft zu Theil, so gewährt sie ihm auch die Vergebung der früher

16) Als Grund, weshalb auch der Frommste ohne die Taufe nicht zur Seligkeit gelangen wird, wird c. 25. angegeben, weil ein solcher sich dem Willen Gottes widersetzt. Σὺ δὲ εἰ οὐ θέλεις, ὡς ἐκείνῳ (scil. θεῷ) ἔδοξε, βαπτισθῆναι, τῷ σῷ θελήματι ὑπηρετῶν ἐχθραίνεις τῇ ἐκείνου βουλῇ. Und c. 26. wird die Frage aufgeworfen, τί συμβάλλεται πρὸς εὐσεβείαν τὸ βαπτισθῆναι ὕδατι; die Antwort ist, πρῶτον μέν, ὅτι τὸ δόξαν θεῷ πράττεις.

17) Dies nur kann der Sinn der Worte sein h. XI , 26. ὕδατος ἀναγεννηθεὶς θεῷ τὴν ἐξ ἐπιθυμίας πρώτην σοι γενομένην καταλλάσσεις γένεσιν.

begangenen Sünden, h. VIII, 22. [18]). Selbſt der Gerechte hat ſich manche Vergehen unbewußt zu Schulden kommen laſſen, für die er in der Taufe Vergebung erhält.

Wie in der älteſten Kirche die ſubjective Aneignung des Heils in dem Act der Taufe concentrirt, und die Taufe als zuſammenfallend mit der Wiedergeburt gedacht wurde, ſo war auch unſerm Verfaſſer Getauft- und Wiedergeborenwerden daſſelbe [19]), nur mit dem allerdings unendlich wichtigen Unterſchiede, daß die alte Kirche die Beziehung der Taufe auf das durch Chriſtus erworbene Heil feſthielt, dieſe Beziehung auf Chriſtum dagegen in den Clementinen deshalb ganz fehlen mußte, weil ſie die göttliche Gnade allein auf die Mittheilung der Wahrheit beſchränkten und von der durch Chriſtum gewordenen Verſöhnung dem ganzen Zuſammenhang ihres Syſtems zufolge nichts wußten. In der Taufe erfolgt nach unſerm Verfaſſer die Mittheilung einer höhern Kraft und die Vergebung der Sünden in Folge einer myſtiſchen Wirkung des Waſſers [20]). «Flüchtet zum Waſſer», heißt es h. XI, 26, «dies kann allein die

18) *βάπτισμα — — εἰς ἄφεσιν γίνεται τῶν πεπραγμένων ὑμῖν κακῶν.* So iſt öfter die Rede von der Taufe *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, z. B. h. XI, 27. XVII, 7.

19) h. VII, 8. *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισθῆναι καὶ οὕτως φησὶ τῆς ἀγνοτάτης βαφῆς ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τοῦ σώζοντος ὕδατος.* h. XI, 24. — — *πρωτογόνῳ ἀναγεννηθεὶς ὕδατι.* — c. 26. — — *ἐξ ὕδατος ἀναγεννηθεὶς θεῷ.* — — c. 27. wird *γεννηθῆναι θεῷ* identiſch gebraucht mit *βαπτίζεσθαι*, c. 35. wird die Taufe genannt eine von Gott geſchenkte Wiedergeburt. Vergl. auch die ſogenannte *διαμαρτυρία* (über dieſelbe ſiehe Capitel I. §. 3.) c. 1. *ἔνθεν* (nämlich in fließendem Waſſer) *ἡ δικαίων γίνεται ἀναγέννησις.*

20) Es iſt daher durchaus unrichtig und zeugt eben ſo ſehr von einer gänzlichen Verkennung des clementiniſchen Syſtems, wenn der Verfaſſer der «Clementine» in ſeiner Schrift: die Grundlage des evangeliſchen Pietismus, Leipzig 1833. S. 369. ſagt: «Ueber den Tod Chriſti als ein Sühnopfer wird (in den Clementinen) gar nichts geſagt, aber gewiß wird die ſündentilgende Kraft der Taufe von ſeinem Opfertode abgeleitet und als etwas bekanntes vorausgeſetzt»; — als die Behauptung Ehrlers (Jahrb. d. Heils, II. S. 436.), daß der chriſtliche Gebrauch der Taufe denſelben Vorſtellungen von der myſtiſchen Kraft des Waſſers, wie bei den Clementinen, ſeinen Urſprung verdanke, eine gänzliche Verkennung des Weſens der chriſtlichen Taufe involvirt. Vergl. den Abſchnitt über die Bedeutung der Clementinen.

ıft des Feuers löſchen» [21]). Wer nicht zur Taufe kommen , der hat noch den Geiſt der Waſſerſcheu [22]), der ihn hin- , dem lebendigen Waſſer zu nahen.

Wie kann aber das Waſſer eine ſolche Kraft haben? Die mentinen antworten darauf: Es ſchwebt etwas von Anfang Mitleidiges über dem Waſſer, das die Getauften durch die imal ſelige Anrufung von der künftigen Strafe befreit und h der Taufe die guten Werke der Getauften wie Geſchenke ott darbringt, h. XI, 26. Wie das Waſſer Alles erzeugt, s Waſſer aber den Anfang ſeiner Bewegung vom Geiſt er- lt, der Geiſt aber ſeinen Urſprung von Gott hat, ſo läßt ſich raus ganz natürlich begreifen, wie man durch die Taufe zu ott kommt, h. XI, 24. [23]).

Der Feier des Abendmahles wird nur beiläufig zwei Mal dacht, h. XI, 36. XIV, 1.; in der erſtern Stelle wird des odes allein, in der letztern des Brodes und Salzes [24]) Er- ihnung gethan.

§. 17.

Moral.

Credner in der oft erwähnten Abhandlung S. 294. iſt der ſicht, daß der Sittenlehre bei der Beurtheilung des höhern r geringeren Werthes eines Religionsſyſtems ein vorherr- ender Einfluß nicht abzuſprechen ſei, und daß von dieſem

21) *διὸ προσφεύγετε τῷ ὕδατι, τοῦτο γὰρ μόνον τὴν τοῦ πυ- ὀρμὴν σβέσαι δύναται.* Dieſe Stelle erhält ihre Erklärung durch IX, 11. und 19. Wie die Clementinen ſich Gott als eine Lichtgeſtalt ken, ſo ſtellen ſie ſich die Dämonen als feurige Naturen vor — Licht Feuer ſind Syzygien. — Wie nun das Waſſer das Feuer löſcht, rerſcheucht es auch die feurigen Dämonen, h. IX, 11. u. 19. Vergl. ur's Gnoſis S. 372.

22) *Τούτῳ ὁ μήπω προσελθεῖν θέλων, ἐπὶ τὸ τῆς λύσσης φέρει ῦμα, οὗ ἕνεκα ἐπὶ τῇ αὐτοῦ σωτηρίᾳ ὕδατι ζῶντι προσελθεῖν οὐ ει*, h. XI, 26.

23) Ich bin bei der Ueberſetzung dieſer Stelle Baur'n gefolgt, ſis 372.

24) *Πέτρος τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἅλας μητρὶ πρῶτον ἔδωκε κ. τ. λ.*

Standpunkt aus betrachtet unſeren Clementinen ein ehrenvo
Platz angewieſen werden müſſe [1]). Allerdings wird verm
des innigen Zuſammenhangs der Sittenlehre mit den dogm
ſchen Vorſtellungen die erſtere denſelben Werth haben, als
letzteren, und daher bei der Beurtheilung eines Religionsſy
mes eben ſo gut in Betracht kommen als die dogmatiſchen A
ſichten. Aber eben vermöge dieſes Zuſammenhangs werden
Trübungen der Glaubenslehre ſich auch in der Sittenlehre
ſpiegeln, und umgekehrt. Wer in der Sittenlehre ſich von
Wahrheit entfernt, wird es auch in der Glaubenslehre, und
in der letztern nicht auf dem einen Grunde — Chriſtus
ruht, muß auch in der erſtern das Wahre verfehlen. Es g
keine Uebereinſtimmung derer in der Sittenlehre, die auf v
ſchiedenen Gebieten in der Dogmatik ſtehen. Und ſo geſtehe
auch, der Sittenlehre der Clementinen eben ſo wenig als ih
Glaubenslehre einen hohen Werth beilegen zu können. D
Trübungen, die uns in der erſtern entgegengetreten ſind, w
den uns auch in der letztern begegnen. — Den Zuſamm
hang der ethiſchen mit den dogmatiſchen Anſichten unſers V
faſſers nachzuweiſen, wird unſer hauptſächliches Beſtreben
der Darſtellung der Sittenlehre ſein.

Das ganze dogmatiſche Syſtem unſerer Clementinen r
auf ihrer Auffaſſung der Sünde. Indem ſie die Sündhaft
keit der menſchlichen Natur durchaus in Abrede ſtellen, bezieh
ſie die Gnade Gottes in Chriſto nur auf die Mittheilung
Wahrheit — Chriſtus iſt ihnen nur der wahre Prophet — u
zwar ganz conſequent nicht auf Mittheilung einer bisher unk
kannten Wahrheit — denn das Neue des Chriſtenthums beſt
in der durch Chriſtus geſtifteten Verſöhnung, und wo dieſe n
kannt wird, kann auch das Neue deſſelben nicht wohl ane
kannt werden — ſondern auf die weitere Verbreitung der v
Anfang an in geheimer Ueberlieferung fortgepflanzten Wahrh
So erkennen ſie auch Chriſti ſpecifiſche Dignität ſo wenig, d
ſie ihn mit Adam, Enoch, — — — Moſes identificiren.

1) Wie auch ſchon Stäudlin im zweiten Band ſeiner Geſchich
der Sittenlehre Jeſu, Göttingen 1802. S. 78. die «trefflichen Grundſä
der Clementinen in Anſehung der Humanität, des Mitleids, der ehelich
Pflichten und der Keuſchheit» hervorgehoben hatte.

Wie mit der Lehre über die Sünde somit ihr ganzes dogmatiſches Syſtem eng zuſammenhängt, ſo nicht minder ihr ethiſches.

Faſſen wir zunächſt die Anſicht unſers Verfaſſers von der Sünde näher ins Auge. Das Verhältniß Gottes zum Urſprung des Böſen haben wir §. 4. betrachtet, die Entſtehung der Sünde im Menſchengeſchlecht §. 9., ohne daß wir an beiden Stellen die Theorie unſers Verfaſſers über die Entſtehung des Böſen vollſtändig entwickeln konnten.

Die Clementinen verbinden die Ableitung des Böſen «aus der Eigenſchaft alles endlichen Einzellebens in Gegenſätzen ſich zu entwickeln» mit der Ableitung deſſelben aus der Materie.

Nach der Anſicht unſers Verfaſſers iſt Gott allein eine Einheit, Alles, was außer ihm da iſt, zerfällt in Gegenſätze, von der höchſten Stufe des creatürlichen Daſeins, von der Sophia, der rechten Hand Gottes, welcher ſeine linke Hand — der Teufel — gegenüberſteht, bis zu den niedrigſten Regionen hinab. Wie nämlich die Subſtanzen der Welt zwei- und vierfach getheilt ſind, in das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockne, ſo iſt auch Alles, was aus denſelben beſteht, in Gegenſätze zerſpalten, damit aus dieſen Gegenſätzen und Miſchungen — denn das Einfache iſt auch das Unlebendige, das Todte, h. XIX, 12. — die Luſt des Lebens hervorgehe [2]). So iſt der Himmel und die Erde entſtanden, ſo der Tag und die Nacht, das Licht und das Feuer, das Leben und der Tod [3]). Nicht anders verhält es ſich mit dem moraliſchen Gegenſatz des Guten und Böſen. Schon auf der erſten Entwicklungsſtufe aus Gott begegnet uns derſelbe — die Sophia oder der heilige Geiſt das gute, der Teufel das böſe, nicht etwa zuerſt gut, ſondern gleich böſe geſchaffene [4]) Princip. So

2) *Οὗτος μόνος τὴν μίαν καὶ πρώτην μοναρχικὴν οὐσίαν τετραχῶς καὶ ἐναντίως ἔτρεψεν, εἶτα μίξας μυρίας κράσεις ἐξ αὐτῶν ἐποίησεν, ἵνα εἰς ἐναντίας φύσεις τετραμμέναι καὶ μεμιγμέναι τοῦ ζῆν ἡδονὴν ἐκ τῆς ἀντισυζυγίας ἐργάσωνται*, h. III, 33.

3) Vergl. §. 3.

4) Ohne daß Gott jedoch die Bosheit geſchaffen, vergl. §. 4.

war auch der erste Mensch Adam der männliche oder der wahre Prophet ohne Sünde und Irrthum, dagegen Eva die weibliche oder falsche Prophetin, ein sinnliches, schwaches, der Sünde und dem Irrthum unterworfenes Geschöpf [5]). Auch bei den von Adam und Eva abstammenden Menschen herrscht nach göttlicher Anordnung [6]) dasselbe Gesetz des Gegensatzes; nur geht hier nicht wie in der ersten Ordnung der Syzygien, das Gute dem Schlechten, sondern das Schlechte dem Guten voran. So folgte auf den gottlosen Kain der gerechte Abel u. s. w. Demnach erscheint das Böse in den Clementinen nothwendig gegründet in dem Gesetz der Syzygien, d. h. in dem Gesetz für alles creatürliche Dasein, sich in Gegensätzen zu entwickeln. Wie in der physischen Natur erst aus diesen Gegensätzen die Lust des Lebens hervorgeht, so kann folgerecht das Gute nur seine Bedeutung durch das Böse haben, und wenn das Lactantiussche malum interpretamentum boni auch nicht bestimmt in den Clementinen ausgesprochen ist [7]), so führt doch der Zusammenhang ihres Systems auf dieselbe Vorstellung, wie sie auch solchen Behauptungen (h. XII, 32.) δικαῖος δέ ἐστιν ἐκεῖνος ὁ τοῦ εὐλόγου ἕνεκα τῇ φύσει μαχόμενος zu Grunde liegt.

Wie demnach in dieser irdischen Welt Alles in Gegensätze zerspalten ist, so steht dieser Welt selbst, als einer der Herrschaft des bösen Princips unterworfenen, das künftige, ewige, der Herrschaft des guten Princips angehörende Reich entgegen. — So verbindet sich in den Clementinen die Ableitung des Bösen aus der Eigenschaft des creatürlichen Daseins, sich in Gegensätze zu zerspalten, mit einer in gewisser Weise duali-

5) Vergl. §. 8.

6) h. II, 16. heißt es, Gott habe bei den Menschen die ursprüngliche Ordnung der Syzygien, nach welcher zuerst das Bessere, dann das Schlechtere kommt, verändert — — — ἀλλὰ πάσας ἐναλλάσσει τὰς συζυγίας, scil. ὁ θεός. Folglich herrscht dieses Gesetz des Gegensatzes nach göttlicher Anordnung auch in der moralischen, nicht blos in der physischen Welt.

7) Wenn Baur, Gnosis S. 336., als Ansicht der Clementinen angibt, daß das Böse um des Guten willen nothwendig sei, so liegt dies nicht in der von ihm angeführten Stelle h. XII, 29., aber wohl im ganzen Zusammenhang ihres Systems begründet.

iſchen Weltbetrachtung [8]). Zwar huldigen die Clementinen einem abſoluten Dualismus, da ſie entſchieden und mit dem größten Nachdruck die Erſchaffung aller Dinge von Gott feſthalten. Allein bei genauerer Beſtimmung der Art und Weiſe der Schöpfung kommen ſie demſelben doch ganz nahe. Behaupten ſie gleich nicht die Ewigkeit der Materie außer und neben Gott, ſo doch in Gott ſelbſt als μία οὐσία: ſie emanirte aus ihm und ward dadurch zwei- und vierfach getheilt [9]). Damit hängt es denn auch zuſammen, daß ſie derſelben eine belebende Seele und eine gewiſſe Selbſtthätigkeit beilegen und ſie, wenn gleich nicht als abſolut feindlich, doch eben ſo wenig als dem Weſen Gottes entſprechend, vielmehr als den Keim des Böſen enthaltend anſehn [10]) und den Teufel als ihren Herrſcher betrachten. Dieſe Annäherung an den Dualismus zeigt ſich auch in der Lehre von dem Herrn dieſer Welt, dem Teufel. Ebenſo, wie die Materie, iſt auch der Teufel von Gott geſchaffen, nichts deſto weniger aber von Anfang an böſe geweſen, ohne daß die Schuld auf Gott fällt. Wie dieſe Welt der künftigen, ſo ſteht der Herrſcher der erſteren dem König des ewigen Reichs, Chriſto, gegenüber. — Derſelbe Gegenſatz iſt auch bei jedem einzelnen Menſchen vorhanden. Wie in Adam die Sophia oder der heilige Geiſt erſchien, in Eva dagegen das Princip dieſer Welt, die animaliſche Weltſeele und ſie eben deshalb der Sünde und dem Irrthum unterworfen war, während in Adam nicht einmal die Möglichkeit von beiden Statt fand, ſo iſt in jedem Menſchen vermöge der Abſtammung von beiden beider Natur vereinigt, der Geiſt Adams und die der Weltſeele verwandte animaliſche Seele. So concentriren ſich die Gegenſätze der Sophia und des Teufels, der künftigen und gegenwärtigen Welt im Menſchen ſelbſt — einerſeits ſein ſinnliches Leben, deſſen Princip die ψυχή, von der an ſich nur das Böſe, anderſeits

8) «Die Ableitung des Böſen aus der Eigenſchaft alles endlichen Einzelnlebens, in Gegenſätzen ſich zu entwickeln, ſetzt ſich ihrer innern Natur nach eben ſo leicht mit einer dualiſtiſchen Weltbetrachtung in Verbindung, als mit dem Pantheismus». Vergl. die im hohen Grade ausgezeichnete Schrift von J. Müller über die Sünde, S. 231.

9) Vergl. §. 8.

10) Vergl. §. 4. Anm. 1. Ueber das Folgende vergl. §. 4.

ſein geiſtiges, das πνεῦμα, von dem nur das Gute kommt [11]).

Wenn der Verfaſſer auf dieſe Weiſe die Sünde ins Phyſiſche hinabzieht, und conſequent den ſinnlichen Trieb und ſeine Befriedigung an ſich als das Böſe betrachten müßte [12]), ſo hebt er anderſeits doch die ethiſche Betrachtung des Böſen hervor. Wir haben ſchon §. 4. gezeigt, wie derſelbe innere Zwieſpalt der ethiſchen und gnoſtiſchen Richtung, der das ganze Syſtem der Clementinen durchzieht, auch darin hervortritt, daß ſie einerſeits das Böſe ins Phyſiſche hinabziehen, anderſeits aber doch wieder die ethiſche Betrachtung deſſelben geltend machen. — In dieſen Gegenſätzen, aus denen Alles, ja aus denen der Menſch ſelbſt beſteht, iſt der Menſch, wie ſie wiederholt beſtimmt hervorheben, durchaus frei, d. h. er beſitzt das gleiche Vermögen, ſich dem Guten, wie dem Böſen hinzugeben, ein Gott wohlgefälliges, heiliges Leben zu führen, wie umgekehrt, ja ohne dieſe Freiheit würde es nichts wahrhaft Gutes und Böſes geben.

Allein wie? Die Materie iſt dem Willen Gottes widerſtreitend, ihr Herr der Teufel, ihr innerſtes Princip wohnt in jedem Menſchen als ψυχή, der Körper beſteht aus der Materie, und doch ſoll der Menſch ein heiliges reines Leben führen können? Iſt die Sünde nicht Naturnothwendigkeit, iſt es nicht abſolut unmöglich, ſich derſelben zu entziehn? Hätte der Verfaſſer die Sünde als habituellen Zuſtand gekannt, ſo würde er dieſen Behauptungen nicht haben entgehen können. Allein, da er die Sünde, wie wir nachher ſehen werden, nur als äußere That kennt, ſo iſt ſeine Antwort: Allerdings die ſündliche Luſt iſt in jedem Menſchen. Allein dieſe iſt noch ſelbſt keine Sünde, vielmehr iſt erſt durch dieſelbe die Möglichkeit zu ſündigen gegeben [13]). Die Sünde entſteht erſt dadurch, daß der Menſch — was durchaus in ſeinem freien Willen ſteht — die ſündliche Luſt in Thaten hervortreten läßt. Demnach fällt die Lehre unſers Verfaſſers über die Sünde in die beiden Sätze auseinander, die wir jetzt näher ins Auge zu faſſen und in ih-

11) Vergl. §. 7. Das Letztere werden wir in der Folge noch genauer erörtern.

12) In wie weit dies der Fall iſt, darüber nachher ein Mehreres.

13) Vergl. §. 9. Anm. 2.

em Zuſammenhange mit ſeinen übrigen ethiſchen Anſichten zu etrachten haben: 1) die Sünde iſt kein habitueller Zuſtand, ſondern beſteht nur in einzelnen Handlungen, 2) die Quelle der Sünde iſt die ſinnliche Natur des Menſchen.

I. Die Sünde iſt kein habitueller Zuſtand, ſondern beſteht nur in einzelnen Handlungen. Wenn der Verfaſſer einerſeits — vermöge der Abſtammung von Eva — (vergl. §. 9.) die Menſchen als δουλεύοντες ἐπιθυμίαις, h. IV, 23. (vergl. §. 10. Anm. 4.), ja ſelbſt als δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, h. X, 4., bezeichnet und behauptet, daß die auf die Erde herniedergeſtiegenen Engel mit dem menſchlichen Körper auch zugleich τὴν ἀνθρωπίνην ἐπιθυμίαν angenommen hätten, h. VIII, 13., anderſeits aber ſo oft und entſchieden hervorhebt, daß der Menſch von Natur weder gut noch böſe ſei, ſondern beides erſt werde, h. VIII, 16., daß es ganz dem Menſchen anheim geſtellt ſei, ein heiliges Leben zu führen, oder ſich dem Böſen hinzugeben [14]), ſo geht unwiderſprechlich hervor, daß er die ἐπιθυμία nicht ſelbſt als Sünde anſieht, nicht den ganzen ſittlichen Zuſtand des Menſchen als einen ſündhaften erkennt, ſondern die Sünde nur als Thatſünde kennt. Wenn den Diakonen geboten wird, darauf zu achten, wer nahe daran ſei zu ſündigen, um die Sünde zu verhindern (vergl. Anm. 16.), ſetzt das nicht eine Anſicht voraus, nach der die Sünde nur in der That beſteht?

Iſt ſo nach den Clementinen die Richtung des Menſchen auf die Sünde nicht ſelbſt Sünde, geht die Sünde vielmehr erſt aus dieſer Neigung zur Sünde hervor, ſo muß uns die häufige, dringende Ermahnung, dieſe Neigung einzuſingen (ἐπᾴδειν h. X, 5. XI, 11. und öfter), ihre Ausbrüche zu hindern [15]) und deshalb jede Gelegenheit zur Sünde aufs ſorgfältigſte zu vermeiden [16]), ganz natürlich erſcheinen. So drin-

14) Vergl. §. 9. und beſonders §. 10.

15) Wie gradezu entgegengeſetzt der pauliniſchen Lehre, daß die Sündhaftigkeit erſt zum Ausbruch kommen mußte, um gründlich geheilt zu werden!

16) So befiehlt Petrus (vergl. den Brief des Clemens an den Jacobus c. 12.) den Diakonen, darauf zu achten, wer nahe daran ſei, zu

gen die Clementinen an ſehr vielen Stellen nachdrücklich auf eine frühzeitige Verheirathung der Jünglinge, damit die Gelegenheit, den Geſchlechtstrieb auf unerlaubte Weiſe zu befriedigen, vermieden werde (h. III, 68. IV, 19. V, 25.), ja ſie machen die Sorge hierfür zu einer der erſten Pflichten der Presbyter [17]).

Es war ganz conſequent, wenn der Verfaſſer, wie er die Sünde in einzelnen Handlungen beſtehen ließ, ſo das Weſen der Frömmigkeit in die Vollbringung guter Werke ſetzte — dieſelbe Aeußerlichkeit mußte ſich hier, wie dort kund geben. Alles kommt darauf an, daß gute Werke vollbracht werden, die εὐπορία führt zu Gott, h. XI, 11., durch gute Werke könnt Ihr Erben werden des ewigen Lebens, h. XI, 17., durch gute Werke erlangen wir die Aehnlichkeit mit Gott, h. X, 6., der Glaube iſt nur dazu da, damit wir das, was Gott befohlen, thun, h. VIII, 6. Durch die Berufung haben wir noch keinen Anſpruch auf Lohn, da ſie nicht unſer eignes Werk iſt, erſt wenn wir nach derſelben Gutes thun, werden wir Lohn dafür erhalten, h. VIII, 4. Ja ſelbſt die Furcht und die Liebe zu Gott werden h. XVII, 12. nur als Mittel zur Vollbringung guter Handlungen betrachtet. Wenn Jemand, ohne Gott zu fürchten, ſündlos zu leben vermag, dann möge er immerhin ihn nicht fürchten, denn er kann auch aus Liebe zu Gott das unterlaſſen, was Gott nicht will. Denn die Furcht, wie die Liebe zu Gott iſt geboten, damit ein Jeder ſeiner eigenthümlichen Beſchaffenheit nach das Eine oder das Andere als paſſendes Mittel gebrauchen kann. —

ſündigen (τὸ μέλλει ἁμαρτάνειν), damit ja der Ausbruch derſelben verhindert werde. So ſchärft Petrus h. IV, 19. ein, das Anhören der griechiſchen Mythologie zu vermeiden, ja, wenn möglich, die Städte zu fliehen, um jeder Gelegenheit zur Sünde auszuweichen. So wird einer Frau zur Pflicht gemacht, nie allein mit Jünglingen zuſammen zu ſein, h. XIII, 18.

17) Vergl. den Brief des Clemens an den Jacobus c. 7. Τὰ δὲ κατὰ τοὺς πρεσβυτέρους ἕστω τάδε. Πρὸ πάντων τοὺς νέους πρὸς γάμον ζευγνύτωσαν ἐν τάχει προλαμβάνοντες τῆς νεαζούσης ἐπιθυμίας τὰ παγιδεύματα.

Mag es nun aus Furcht oder Liebe geſchehen, bezehet nur keine Sünde [18]).

Demgemäß betrachtet unſer Verfaſſer die Liebe und Furcht Gottes als Mittel, gute Werke zu vollbringen, ganz beſonders ſchien ihm aber die Letztere hierzu geeignet zu ſein. Wem es möglich iſt, ohne Gott zu fürchten, nicht zu ſündigen, der fürchte Gott nicht — — —. Aber Viele, die Gott nicht fürchten, ſündigen viel. Daher laßt uns Gott fürchten. Wie Waſſer das Feuer auslöſcht, ſo hebt die Furcht die Begierde zum Böſen auf, h. XVII, 12. Es iſt ganz charakteriſtiſch für die ethiſche Anſchauungsweiſe unſers Verfaſſers und ſeine äußerliche Betrachtungsweiſe, wonach auf die äußere That der Geſinnung gegenüber aller Werth gelegt wird, daß er der Furcht vor Gott, oder, was hiermit nach den Clementinen zuſammenfällt (ſiehe gleich weiter hin) der Furcht vor der Strafe eine ſo große Bedeutung beilegt. *Ἡ εὐποιΐα ἐκ τοῦ φοβεῖσθαι γίνεται*, wird h. XVII, 11. geſagt, und h. XII, 13. wird als einziges Mittel, ſich die allgemeine Menſchenliebe anzueignen, die Furcht genannt. Und ſo wird noch in ſehr vielen Stellen die Furcht als das wirkſamſte Mittel zur Unterlaſſung böſer, wie zur Hervorbringung guter Handlungen dringend anempfohlen, h. V, 26. X, 5. XII, 33. XIII, 16. 17. XIV, 8. Deshalb wird dieſelbe h. XVII, 7. auch als das vornehmſte Gebot Jeſu hingeſtellt [19]). —

Fragen wir, in wie fern die Furcht Gottes eine ſolche Wirkung haben kann, ſo antworten die Clementinen: «Wir müſſen Gott fürchten, weil er gerecht iſt, h. XVII, 12., d. h. weil er

---

18) *Εἰ μὲν οὖν τινι δυνατόν ἐστιν, ἄνευ τοῦ φοβεῖσθαι τὸν θεὸν, μὴ ἁμαρτάνειν, μὴ φοβείσθω, ἔξεστι γὰρ ἀγάπῃ τῇ πρὸς αὐτὸν, ὃ αὐτῷ μὴ δοκῇ, μὴ πράττειν. Καὶ γὰρ φοβηθῆναι γέγραπται καὶ ἀγαπᾶν παρήγγελται, ἵνα πρὸς τὴν αὐτοῦ ἕκαστος κρᾶσιν ἐπιτηδείῳ χρήσηται φαρμάκῳ — — —. Εἴτε οὖν φοβούμενοι, εἴτε ἀγαπῶντες, μὴ ἁμαρτάνετε.* Kann es eine äußerlichere Auffaſſung der Frömmigkeit geben?

19) *Εἰς τὰ ἀμαθῆ ἔθνη ἀποστέλλων ἡμᾶς βαπτίζειν αὐτοὺς εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἐνετείλατο ἡμῖν, πρότερον διδάξαι αὐτοὺς, ἐφ' ὧν ἐντολῶν αὕτη πρώτη καὶ μεγάλη τυγχάνει τὸ φοβηθῆναι κύριον τὸν θεὸν καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύειν.* Weder Matth. XXII, 37., noch Deuteron. VI, 13., wird dies Gebot als das wichtigſte bezeichnet.

das Gute belohnt und das Böse bestraft, h. III, 31. Demnach fällt die Furcht vor Gott, als Mittel rechtschaffen zu leben, zusammen mit der Furcht vor der Strafe und der Hoffnung auf künftige Belohnung. So heißt es h. III, 31: «Ihr müßt kein Unrecht thun und die Euch zugefügten Beleidigungen ertragen. Dies würde der menschlichen Natur unmöglich sein ohne Erkenntniß der Gerechtigkeit Gottes, nach der er die Ungerechten bestraft, die Frommen aber belohnt». Auch h. V, 25. 26. wird die Furcht vor der Strafe als Antrieb, die Sünde zu meiden, hervorgehoben, und umgekehrt die Erinnerung an die künftige Belohnung als Ermunterung zur Tugend gebraucht. Vergl. noch Brief des Clemens an den Jacobus c. 4., h. III, 65. und öfter.

II. Als den zweiten Hauptirrthum unsers Verfassers haben wir seine Ansicht bezeichnet, wonach als Quelle der Sünde die Sinnlichkeit erscheint.

Ist die Materie etwas, wenn nicht absolut Bösartiges, doch dem göttlichen Wesen so wenig Entsprechendes, daß es die Keime des Bösen enthält, ist der Herrscher derselben der Teufel, dann ist consequent jede Berührung derselben, jeder Genuß der Nahrung, wie jeder Besitz und selbst die nothwendigste Kleidung sündig und bringt den Menschen mit dem Teufel und seinen Dämonen in Verbindung. Wirklich geht der Verfasser bis zu dieser Behauptung, wenn er h. IX, 9. sagt, daß die Dämonen zugleich mit der Nahrung, welche ihnen angehöre, in die menschlichen Körper hineinkommen, und h. IX, 12. erklärt, daß sich in den Speisen die ungöttliche Weltseele befinde und sich beim Genuß derselben mit der Menschenseele vereinige, wie auch der Ausspruch *πᾶσι τὰ κτήματα ἁμαρτήματα* die consequente Folgerung dieser Anschauung enthält. Dann aber bliebe für den Menschen nur der Ausweg, sich selbst das Leben zu nehmen. In Rücksicht hierauf veränderte der Verfasser die aus seinen Grundsätzen sich consequent ergebende Behauptung, daß die Befriedigung der sinnlichen Triebe an sich sündlich sei, dahin, daß nur die nothwendigste Nahrung und Kleidung gestattet sei. Die dem künftigen Reich angehören, heißt es h. XV, 7., dürfen, da freiwilliger Tod unerlaubt, nur die nothwendigste Nahrung, nur Wasser und Brod genie-

ſen, da Nacktheit unanſtändig iſt, nur Eine Kleidung haben [20]).

So verfolgen die Clementinen eine ſtreng asketiſche Richtung. Das Göttliche ſoll ſich nicht in den irdiſchen Lebensverhältniſſen offenbaren, ſondern, wie die Gebiete des Göttlichen und des Irdiſchen auseinander liegen, wie Chriſtus der Herrſcher des künftigen und der Teufel der Fürſt der gegenwärtigen Welt, ſo iſt das Irdiſche von denen zu fliehn, welche Chriſto angehören, und das Streben des Menſchen muß auf Entſinnlichung gerichtet ſein.

Die asketiſche Richtung zeigt ſich zuerſt in dem Dringen auf die größte Mäßigkeit und Einfachheit in Speiſe und Trank. Die Nothwendigkeit derſelben ergibt ſich aus der Betrachtung, daß die ungöttliche Weltſeele, welche die ganze Materie und ſomit auch alle Speiſen durchdringt, ſich durch die Nahrung mit der Seele des Menſchen vereinigt, und die gröbern Theile der Nahrung im Körper wie ein Gift zurückbleiben, h. IX, 12. [21]), und ſo der fett gemachte Körper die Seele zu unerlaubten Lüſten hinzieht, h. XIII, 18. Ferner bringen die Dämonen mit den Speiſen in den Körper hinein, h. IX, 9. Daher dürfen denn diejenigen, welche dem künftigen Reich angehören, durchaus nichts von dem Irdiſchen als das ihrige betrachten, ja ſie dürften gar nichts genießen, wenn nicht ein freiwilliger Tod

---

20) οἱ δὲ τὰ τῆς μελλούσης βασιλείας κρίναντες λαβεῖν τῶν ἐνταῦθα ὡς ἀλλοτρίου βασίλεως ἴδια ὄντα αὐτοῖς νομίζεσθαι οὐκ ἔξεστιν, ἢ ὕδατος μόνου καὶ ἄρτου — — πρὸς τὸ ζῆν, ἐπειδὴ ἐκόντι ἀποθανεῖν οὐκ ἔξεστιν, ἔτι δὲ καὶ περιβολαίου ἑνὸς, γυμνὸν γὰρ ἑστᾶναι οὐκ ἐφίεται. So klar iſt, was der Verfaſſer ſagen will, ſo liegt doch am Tage, daß der Text verdorben iſt. Sollte vielleicht zu leſen ſein: Τοῖς δὲ τὰ τῆς μελλούσης βασιλείας κρίνασι λαβεῖν, τὰ ἐνταῦθα ὡς ἀλλοτρίου βασίλεως, ἴδια ὄντα αὐτοῖς νομίζεσθαι οὐκ ἔξεστιν, ἢ ὕδωρ μόνον καὶ ἄρτον πρὸς τὸ ζῆν, ἐπειδὴ ἑκόντι ἀποθανεῖν οὐκ ἔξεστιν, ἔτι δὲ καὶ περιβόλαιον ἕν, γυμνὸν γὰρ ἑστᾶναι οὐκ ἐφίεται.

21) Ἡ γὰρ καθόλου καὶ γεώδης ψυχὴ αἰτίᾳ πάντων βρώτων διεκνουμένη ὑπὸ τῆς πλείονος τροφῆς ἐπὶ πλεῖον προσληφθεῖσα αὐτὴ μὲν ὡς συγγενεῖ ἑνοῦται τῷ πνεύματι, ὅπερ ἐστὶν ἀνθρώπου ψυχή, τὸ δὲ τῆς τροφῆς ὑλῶδες τῷ σώματι ἐνωθὲν ὡς δεινὸς αὐτῷ ὑπολείπεται ἰός. Ueber den Ausdruck αἰτίᾳ vergl. Credner's Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten S. 282.

unerlaubt wäre, daher denn der Genuß von Brod und Waſſer verſtattet iſt, h. XV, 7. [22]).

Mit der Vorſtellung von der verunreinigenden Wirkung der Materie hängt auch die Bedeutung zuſammen, welche der äußeren Reinlichkeit in den Clementinen beigelegt wird. Obgleich der Verfaſſer zugibt, daß die Reinheit der Seele die Hauptſache ſei, h. XI, 28., ſo gilt ihm doch das Halten auf körperliche Reinheit ſo viel, daß er daſſelbe als etwas der wahren Religion Eigenthümliches anſieht, ἴδιον θρησκείας θεοῦ, h. XI, 28. Hierin iſt denn auch die angelegentliche Empfehlung des öftern Badens begründet, vergl. §. 16. Auch die Bedeutung, welche das Faſten nach den Clementinen hat (vergl. §. 16.), ergibt ſich aus dem Entwickelten.

Die asketiſche Richtung zeigt ſich ſodann in der dringenden Anempfehlung der größten Armuth. Wenn auch der Satz, «daß der Beſitz überhaupt ſündhaft ſei», h. XV, 9., ſich als Conſequenz ihrer Betrachtungsweiſe dieſer Welt ergab, ſo geſtatten ſie doch, «da Nacktheit unanſtändig iſt», den Gebrauch der nothwendigſten Kleidungsſtücke περιβόλαιον ἕν, h. XV, 7., und die Behauptung, «daß aller Beſitz Sünde ſei», milderte ſich in die ἃ κεκτήμεθα πλείονα, εἴτε ἐσθῆτα, εἴτε βρώματα, εἴτε ποτὰ, εἴτε ἄλλα τινὰ, ἁμαρτίας κεκτήμεθα. Daher wird ſo oft und angelegentlich die Armuth empfohlen und das Mittheilen zur Pflicht gemacht, h. III, 69. XII, 32. XV, 10. Indeſſen wird doch auch geltend gemacht, daß nicht jeder Arme Gott wohlgefällig ſei, ſondern nur der, welcher nicht mehr zu haben wünſcht, und der ſonſt unbeſcholten lebt, h. XV, 10. [23]).

---

22) Indeſſen iſt es wohl mit dem «Brod und Waſſer», deſſen Genuß nach dieſer Stelle allein verſtattet iſt, ſo genau nicht zu nehmen, da Petrus ſelbſt h. XII, 6. ſagt: ἄρτῳ μόνῳ καὶ ἐλαίαις χρῶμαι καὶ σπανίως λαχάνοις. Es ſoll vielmehr nur die Nothwendigkeit der größten Enthaltſamkeit und Mäßigkeit recht eingeſchärft werden.

23) Es iſt daher nicht ganz richtig, wenn öfter behauptet wird, wie z. B. von Strauß Leben Jeſu, Theil I. S. 267., von Schultheß Annalen 1828. S. 267., daß in den Clementinen der abſtracte Gegenſatz ſei von jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehn. Vielmehr heben die Clementinen ausdrücklich hervor, h. XV, 10., daß die Armuth an ſich noch nicht zur Theilnahme an der künftigen Glückſeligkeit berechtige.

Da der Verfaſſer die Sünde in die Sinnlichkeit verlegt
ſie mithin von dem eigentlichen Ich des Menſchen ent-
, indem er ihr ein Gebiet anweiſet, welches in Bezug auf
eigentliche Ich des Menſchen ein äußeres iſt, konnte er der-
n auch keine tief verunreinigende Wirkung auf den ganzen
ſchen beilegen [24]). Das πνεῦμα im Menſchen iſt
Befleckung unfähig, nur das pſychiſche Prin-
iſt derſelben ausgeſetzt, iſt die folgerechte Behauptung
ſeiner äußerlichen Auffaſſung des Böſen [25]). Eben des-
ſteht es aber auch immer in der Macht des Menſchen,
der Sünde zu entziehn, es bleibt ihm immer jeden Augen-
die Freiheit, ſich ihrer Herrſchaft ganz zu entſchlagen, das
ıer gleiche Vermögen, ſich dem Guten oder dem Böſen zu-
ıenden [26]). «Glaubt mir, wenn Ihr nur wollt, könnt Ihr
ch ganz und gar beſſern», ſagt Petrus zum Volke. Vergl.
§. 10. Entwickelte.

Es leuchtet wohl ein, daß hiermit auch eine Verkennung
Strenge des Sittengeſetzes verbunden ſein mußte. Hätte
Verfaſſer dieſes in ſeiner Heiligkeit erkannt, ſo würde ſich
ı gewiß die Ueberzeugung aufgedrungen haben, daß nicht die
ne Kraft des Menſchen ſeinen Anforderungen zu entſprechen
möge. Sicher konnte der, welcher das Weſen der Frömmig-
in äußere Handlungen ſetzte, dem deshalb die Liebe und

24) Vergl. Julius Müller a. a. O. S. 160 ff.

25) Dies iſt nicht etwa nur eine Conſequenz aus der Anſchauungs-
ſe des Verfaſſers, ſondern beſtimmt von ihm ausgeſprochen. Denn
nn er einmal daraus, daß Adam das ἅγιον πνεῦμα hatte, folgert,
ı er nicht ſündigen konnte, weil das ἅγιον πνεῦμα geſündigt haben
ßte, was unmöglich ſei (vergl. §. 8.), und der Anſicht iſt, daß daſſelbe
ον πνεῦμα im Menſchen vermöge der Abſtammung von Adam als
εῦμα wohne (vergl. §. 7.), und nur durch die Verbindung deſſelben
t der von der Eva herrührenden ψυχή die Möglichkeit der Sünde ge-
en ſei (vergl. §. 9.), auf der andern Seite aber annimmt, daß dies
εῦμα im Menſchen durch die Sünde ſchwinde — weshalb denn auch
Gottloſen einer endlichen Vernichtung entgegengehn — (vergl. §. 7.),
iſt doch offenbar ſeine Meinung, daß nicht der Geiſt des Menſchen,
dern nur die ψυχή der Befleckung durch die Sünde fähig ſei.

26) Freilich gibt es auch nach den Clementinen einen Zuſtand der
tlichen Entartung, wo das Böſe aufhört eine That des freien Willens
ſein, wo der Menſch ſündigen muß. Vergl. §. 10. Anm. 2.

Furcht Gottes geboten war, damit ein Jeder entweder aus ober aus Furcht rechtſchaffen lebe, h. XVII, 12., der die ſchenliebe nur als Mittel zur εὐποιΐα betrachtete, der l daß aus der Unzucht Kriege und Tumulte entſtänden (20. 21.), bewies, daß ſie Sünde ſei, der das Gebot Chriſ bet Eure Feinde» ſo verdrehte: «haſſet die nicht, welche ſen unrecht iſt», h. VIII, 23., und ausſprach «der G verſucht auch ſeine Feinde zu lieben», h. XI, 20. XI und dadurch zur Feindesliebe aufforderte, daß er nachwi ſelbſt unſere Feinde im Grunde unſere Wohlthäter ſeien die ſogenannte fraus pia für erlaubt erklärte [28]), — ſiche ein ſolcher die Bedeutung der Worte «Du ſollſt heilig ſei ich bin heilig», nicht erkannt haben.

Eng mit der ganzen Anſchauungsweiſe des Verfaſſ auch die Unterſcheidung deſſen, was die Sittenlehre al wendig gebiete, von dem, was ſie nur rathe, die Unterſc eines höhern und niedern Standpunktes der Sittlichkeit, nen dieſer zur Seligkeit hinreiche, jener aber noch etwas hers Verdienſtliches habe, zuſammen. Die Quelle hiero einerſeits in der Verkennung der Strenge des Geſetzes wo man durch äußerliche Handlungen dem Sittengeſetz zu können glaubt, kann eine ſolche Unterſcheidung gema ben, nur da kann man hoffen, noch etwas mehr leiſten nen, als zur Seligkeit nothwendig iſt — anderſeits in ketiſchen Richtung des Verfaſſers. Immer konnten es Wenige ſein, die ſich von allem Irdiſchen, ſoweit es ül möglich iſt, zurückziehen konnten, der Menge war dies lich, — daher denn jene Wenigen etwas beſonders Ve ches übernahmen. Es kam hierzu bei unſerm Verfaſ etwas Anderes. Das Chriſtenthum iſt ihm mit d ten Judenthum identiſch, daher es denn nach ſeiner An

27) h. XII, 33. Inſofern unſere Feinde uns Uebel zufü ßen wir dadurch die begangenen Sünden ab und werden ſomit ewigen Strafen befreit. Ταύτην (scil. τὴν φιλανθρωπίαν ἐστιν, ἐὰν πληροφορηθῇ τις, ὅτι οἱ ἐχθροὶ πρὸς καιρὸν κα τες, οὓς μισοῦσιν, αἰωνίου κολάσεως ἀπαλλαγῆς αὐτοῖς αἴτι ται. Ueber dieſe Vorſtellung vergl. §. 6. gegen Ende.

28) Wie wir ſogleich ſehen werden.

nügte, entweder die eine, oder die andere Religion zu kennen. Aber eine höhere Gnosis besitzt der, welcher beide in ihrer Einheit erkennt, der ist ἐν θεῷ πλούσιος, h. VIII, 7. Diese höhere Gnosis kommt aber nur den Lehrern des Volks (Brief des Petrus an Jacobus, vergl. auch die διαμαρτυρία c. 1.), daher insbesondere nur den Bischöfen, dann aber allen Klerikern zu, welche eben deshalb die unmündige Menge der Christen in Bezug auf die religiöse Erkenntniß zu leiten haben; wie umgekehrt die erste Pflicht der Menge der unbedingte Gehorsam gegen den Bischof ist (vergl. §. 18.). Die Erkenntniß vieler Wahrheiten, z. B. daß im alten Testament das Wahre mit Falschem vermischt vorliegt (τὸ μυστήριον τῶν γραφῶν), eignet sich nicht für die Menge, die dadurch nur beunruhigt werden würde, h. II, 39. Eben deshalb ist es aber nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht der Kleriker, solche Lehren nicht vorzutragen und die Unwahrheit zu reden, wo die Wahrheit dem Volke nachtheilig sein würde (h. II, 39. h. VII, 9. verglichen mit c. 11.). So unterscheidet der Verfasser die δόξα τῶν πολλῶν, in welcher Wahres und Falsches gemischt vorliegt, von der Religion der Gebildeten, und führt den Aristokratismus, der in der Anschauungsweise des Heidenthums nothwendig begründet, aber durch's Christenthum aufgehoben ist, und eben damit die Gestattung der sogenannten fraus pia [29]) wieder in die christliche Religion ein.

Diesem höhern Standpunkt der γνῶσις muß nun aber ein gleicher Standpunkt der Sittlichkeit entsprechen. So darf sich wohl das Volk, nicht aber der Bischof mit irdischen Dingen befassen [30]). Er muß vor allen Andern das Ideal der Tugend darstellen, während für das Volk eine niedere Stufe hinreichend ist [31]). — So ist es zwar hinreichend, sich des

29) So erzählt Petrus dem Clemens h. II, 37., wie er mehreren seiner Gefährten anbefohlen, sich dem Simon Magus unter dem Schein der Freundschaft anzuschließen, um ihm beständig Nachricht von seinem Vorhaben geben zu können.

30) Brief des Clemens c. 5.

31) Vergl. den Brief des Clemens c. 5. und h. XI, 36., wo Petrus den Maroon ἤδη λοιπὸν τέλειον ὄντα zum Bischof von Tripolis einsetzt.

Opferfleiſches zu enthalten, etwas beſonders Verdienſtliches iſt aber die Enthaltung von allem Fleiſch (vergl. §. 16.); ſo iſt die Beſchneidung auch nicht abſolut nothwendig zur Seligkeit, wohl hat ſie aber ein beſonderes Verdienſt [32]). Der höhern Stufe der Erkenntniß und der Vollkommenheit entſpricht ein höherer Grad der Seligkeit in jenem Leben, daher denn den Biſchöfen vor Allen, ſobald ſie ihr Amt treu verwalten, eine höhere Seligkeit zu Theil werden wird (h. III, 65., Brief des Clemens c. 4.)

Ehe wir uns zur Betrachtung der einzelnen Tugenden wenden, haben wir die Norm des Handelns im Sinn der Clementinen anzugeben. Dieſe iſt in dem Ausſpruch h. VII, 4. enthalten: *ἅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ βούλεται καλὰ, τὰ αὐτὰ βουλέσθω καὶ τῷ πλησίον*, oder wie es h. XI, 4. heißt: *πάντα, ὅσα ἑαυτῷ τις θέλει καλὰ, ὡσαύτως ἄλλῳ χρήζοντι παρεχέτω* [33]). Auf dieſe Weiſe kann Jeder ſelbſt durch ſeine eigene Vernunft einſehen, was er zu thun und zu laſſen hat. *Καὶ οὕτως ἀφ' ὑμῶν αὐτῶν τὸ εὔλογον συνοῦντες καὶ ποιοῦντες θεῷ προσφιλεῖς γενόμενοι ἐπιτεύξεσθε τῆς ἰάσεως.* Hierauf iſt auch h. III, 69. zu beziehen *ὡς δὲ δεῖ εὐσεβεῖν, εὐγνωμονοῦντας ὑμᾶς ὁ ὑμέτερος διδάξει νοῦς.*

An der Spitze der Tugenden ſteht die Liebe zu Gott und beſonders die Gottesfurcht — beide die kräftigſten Mittel zur Vollbringung guter Werke [34]). Jedoch würden wir dem Verfaſſer Unrecht thun, wenn wir behaupten wollten, daß er die Liebe zu Gott nur als Mittel zur Vollbringung guter Werke gekannt hätte. Vielmehr finden ſich einzelne ſehr ſchöne Stellen über dieſelbe, die von einem innern religiöſen Leben zeugen; es durchbricht in ſolchen Stellen das innere Leben die Theorie. «Die ſchönſte Geſtalt hat Gott des Menſchen wegen, damit, die reines Herzens ſind, ihn ſehen können und ſich freuen über das, was ſie erduldet», h. XVII, 7. — «Durch die Gemeinſchaft mit ihm hat die Seele das Leben, und wenn ſie ſich vom Körper trennt, und Verlangen zu ihm ihr innewohnt, dann wird

32) Vergl. §. 16.

33) Vergl. auch h. XII, 32.

34) Vergl. oben.

: zu ihm hingetragen, wie im Winter die Dünſte der Berge
›n den Strahlen der Sonne angezogen werden. — — — Wel-
e Liebe muß in uns erwachen, wenn wir ſeine Schönheit im
keiſt betrachten», c. 10.

Je mehr der Menſch zur Liebe und Dankbarkeit gegen
Gott verpflichtet iſt, ein deſto ſchwereres Verbrechen iſt der Un-
ank und Mangel an Liebe zu Gott, h. XI, 23. Deshalb iſt
uch der Götzendienſt eine unendlich ſchwere, ja die ſchwerſte
Sünde. Die größte ἀσέβεια iſt τὸ τὸν μόνον πάντων κα-
ταλείψαντα δεσπότην πολλοὺς τοὺς οὐκ ὄντας ὡς ὄντας
σέβειν θεούς (vergl. auch den Brief des Clemens c. 7.), wes-
halb denn auch das Heidenthum in ſeinem tiefſten Grunde eine
Religion der Unſittlichkeit iſt (vergl. §. 1.). Mit der Liebe zu
Gott muß die Furcht vor ihm verbunden ſein, h. XVII, 11. 12.
Die Nothwendigkeit der Furcht wird um ſo öfter hervorgeho-
ben, je geeigneter ſie zu ſein ſchien, vom Böſen abzuſchrecken
und gute Handlungen hervorzurufen, wie wir dies oben
geſehen.

Aus der Liebe zu Gott, wie aus der Furcht vor ihm muß
die allgemeine Menſchenliebe hervorgehn, da man durch die-
ſelbe Gott ſelbſt ehrt [35]). Wenn aber «zu ihrer Einführung»
(πρὸς τῆς ἀγάπης εἴσοδον) angerathen wird, gemeinſchaftliche
Mahle anzuſtellen (Brief des Clemens an Jacobus c. 9.),
wenn geſagt wird h. XII, 33., daß aus der Furcht vor Gott
die Menſchenliebe hervorgehe, indem der, welcher Gott fürchte,
zuerſt die Werke der Menſchenliebe thue, und hieran ſich nach
und nach die Liebe ſelbſt anſchließe, ſo ſehn wir auch hieraus
eben ſo ſehr, wie daraus, daß ſie öfter als Mittel betrachtet
wird, gute Werke zu verrichten (vergl. oben), einer wie äußer-
lichen Auffaſſung der Sittlichkeit unſer Verfaſſer zugethan iſt. —
Die allgemeine Menſchenliebe iſt etwas anderes als die Freund-
ſchaft, ſie iſt Liebe zum Menſchen als ſolchem ohne irgend ei-
nen andern Beſtimmungsgrund, als weil er ein Menſch iſt,

35) h. XI, 4. ὁ εἰς θεὸν εὐσεβεῖν θέλων ἄνθρωπον εὐεργετεῖ. h. XVII, 7. ὁ αὐτὸν (scil. θεόν) σέβειν θέλων τὴν ὁρατὴν αὐτοῦ τιμᾷ εἰκόνα, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος. h. XII, 33. ἡ δὲ ὁδὸς, ταύτην (φιλανθρωπίαν) λαβεῖν, μία τίς ἐστιν, ἥτις ἐστὶν φόβος θεοῦ.

h. XII, 25. [36]). Sie beſteht aus Mitleid und Liebe zum Nächſten, d. h. zu allen Menſchen, Guten und Böſen, Freunden und Feinden, h. XII, 26.

Eine vorzügliche Stelle nimmt auch die Tugend der Keuſchheit in den Clementinen ein. Wie die Unkeuſchheit eine der ſchrecklichſten Sünden iſt, da durch dieſelbe der Geiſt Gottes im Menſchen befleckt wird, daher denn ſelbſt der Mord nicht ſo ſchrecklich iſt (h. III, 68.), ſo iſt die Keuſchheit eine der größten Tugenden (h. XIII, 15—21., vergl. auch den Brief des Clemens c. 8.). Wie Unzucht und Ehebruch eng mit der heidniſchen Vielgötterei verbunden iſt (h. V, 10—26.) [37]) — ja es iſt im Heidenthum ἀσέβεια, die Unzucht nicht zu begehn —, ſo hängt mit der Erkenntniß und Verehrung Eines Gottes nothwendig die Keuſchheit zuſammen, h. V, 27.

Daß Unzucht und Ehebruch Sünde ſeien, beweiſet der Verfaſſer gegen diejenigen von den heidniſchen Philoſophen, welche dies läugneten, aus ihren Folgen. Aus beiden entſtehn Mord, Tumulte, Kriege. Wie ſollte das aber keine Sünde ſein, woraus dergleichen entſpringt, h. IV, 20. [38]). Ja es gehn daraus noch andere und noch ſchlimmere Uebel hervor, die wir gar nicht einmal alle kennen und vorherberechnen können, c. 21. Wenn auch nicht gleich, ſo bringt der Ehebruch doch allmälig Verderben über das ganze Menſchengeſchlecht, h. XIII, 13.

Um der Sünde der Unzucht und des Ehebruchs jede Gelegenheit, ſo viel als möglich, abzuſchneiden, dringt der Verfaſſer auf das frühzeitige Verheirathen, vergl. h. III, 68. V, 25 u. ö. Ueber die Ehe urtheilen die Clementinen anders, als man nach ihrer asketiſchen Richtung erwarten ſollte. Sie billigen dieſelbe vollkommen und zwar nicht deshalb, wie Baur [39]) meint, weil

---

36) Ἡ φιλανθρωπία ἐστὶν ἄνευ τοῦ φυσικῶς πεῖθοντος ἢ πρός οἷον δή ποτε στοργὴ καθ' ὃ ἄνθρωπός ἐστιν.

37) Den engen Zuſammenhang der Unzucht und des Polytheismus weiſet Clemens hier an einer ſelbſt erlebten Geſchichte nach. Vergl. Cap. I. §. 2. Abſchnitt III.

38) Vergl. auch h. III, 68., wo der Ehebruch deshalb eine ſo ſchwere Sünde genannt wird, weil er nicht allein τὸν ἁμαρτήσαντα ἀναίρει, ἀλλὰ καὶ τοὺς συνεστιωμένους καὶ συναμιλλωμένους.

39) Vergl. chriſtliche Gnoſis S. 376., manichäiſches Religionsſyſtem S. 486. «Die Ehe iſt zwar erlaubt, ja ſie wird ſogar beſonders

sie dieselbe nur als Mittel betrachtet hätten, der Unzucht vorzubeugen, und als das kleinere Uebel dem größern vorgezogen hätten. Gewiß hätte dann der Verfasser nicht erwähnt, daß Petrus verheirathet war, wie auch die Stelle h. III, 26. «der wahre Prophet γάμον νομιτεύει, ἐγκράτειαν συγχωρεῖ» Baur's Ansicht entgegen ist. Sondern der Verfasser hielt — der jüdischen Ansicht von der Ehe gemäß — die Ehe für etwas an sich Gutes und Wünschenswerthes. —

§. 18.

Lehre von der Kirche.

Die Lehre unserer Clementinen von der Kirche ist in der neuesten Zeit seit der geistreichen Schrift von Rothe «die Anfänge der christlichen Kirche» mehrfach besprochen worden [1]).

Der Hauptgrundsatz unsers Verfassers ist: «Nur in der äußern Kirche ist Heil». Dies geht nicht nur aus der Vergleichung der Kirche mit einem Schiffe hervor, welches im heftigsten Sturme Menschen von den verschiedensten Gegenden trägt, dessen Herr Gott, dessen Lenker Christus, dessen Vorruderer der Bischof, dessen Passagiere die große Menge der Christen seien, was endlich zu dem ersehnten Hafen der ewigen Glückseligkeit hinführe (Brief des Clemens an den Jacobus c. 14.), sondern erhellt auch aus den Stellen, wo behauptet wird, daß der Bischof die Stelle Christi einnehme, und daß von der Verbindung mit ihm die Seligkeit abhänge, h. III, 66. [2]).

Vor allem ist nothwendig, daß die Kirche eine wohlgeordnete Verfassung hat, h. III, 67. Deshalb ist zunächst noth-

empfohlen, aber gleichsam nur als das geringere Uebel zur Verhütung der πορνεία». Ebenso Schwegler a. a. O. S. 129.

1) Vergl. den Abschnitt über die Bedeutung der Clementinen.

2) Petrus sagt hier zum Zachäus, den er zum Bischof von Cäsarea Stratonis einsetzt: «καί σου μὲν ἔργον ἐστὶ κελεύειν, ἃ δεῖ, τῶν ἀδελφῶν ὑπείκειν καὶ μὴ ἀπειθεῖν, ὑπείξαντες μὲν οὖν σωθήσονται, ἀπειθήσαντες δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου κολασθήσονται». Wer dem Bischof nicht gehorcht, gehorcht Christo nicht, heißt es am Ende des 66sten Capitels. Vergl. auch den Brief des Clemens c. 17. Wer den Bischof betrübt, nimmt Christus, dessen Stelle der Bischof einnimmt, nicht auf.

wendig, daß Einer herrſche. Denn die Urſache der vielen Kriege liegt darin, daß es viele Könige gibt; wenn nur Einer herrſchte, ſo würde ewiger Friede auf Erden ſein, h. III, 62. Deshalb hat Gott Einen zum Herrſcher derer eingeſetzt, welche des ewigen Lebens gewürdigt werden — Chriſtus — h. III, 62. So iſt zwar Chriſtus der Herr der Kirche, aber ſeine Stelle muß auch ſichtbar vertreten werden. Dies geſchieht durch den Biſchof. Der Biſchof nimmt die Stelle Chriſti ein, h. III, 66, *χριστοῦ τόπον πεπίστευται*[3]), wer ſich gegen ihn vergeht, ſündigt gegen Chriſtus (Brief des Clemens c. 2.), die ihm erwieſene Ehre wird Chriſto erwieſen, h. III, 66., er hat Macht zu löſen und zu binden, h. III, 72., Brief des Clemens c. 2. Von der Verbindung mit ihm hängt die Seligkeit ab, durch ihn wird der Einzelne zu Chriſto und von Chriſto zu Gott geführt, h. III, 70.; wer daher dem Biſchof Gehorſam beweiſet, wird die Seligkeit erlangen, wer nicht, von Gott beſtraft werden, h. III, 66. Die Pflicht des Biſchofs iſt dagegen, nicht tyranniſch zu befehlen, wie die Fürſten der Heiden, ſondern wie ein Vater die Beleidigten zu ſchützen, wie ein Arzt die Kranken zu beſuchen, wie ein Hirte ſeine Gemeinde zu bewachen, mit einem Wort, für Aller Heil Sorge zu tragen, h. III, 64. Mit irdiſchen Geſchäften darf er ſich nicht befaſſen, dieſe kommen den Laien zu (Brief des Clemens c. 5.), ſeine ganze Sorge muß auf die himmliſchen Dinge gerichtet ſein, er hat für das Heil Aller zu wachen (Brief des Clemens c. 16.). Namentlich kommt ihm die Aufſicht über die Reinerhaltung der Lehre zu. Vergl. §. 14. Anm. 9.

Den zweiten Platz nehmen die Presbyter ein. Wenn den Biſchöfen das Befehlen zukommt, ſo iſt dagegen im Allgemeinen die Pflicht der Presbyter, für die Vollziehung dieſer Befehle Sorge zu tragen, h. III, 67. Insbeſondere liegt es ihnen ob, für die frühzeitige Verheirathung der Jünglinge zu ſorgen (Brief des Clemens c. 7., h. III, 68.), ja auch ältere Leute ſollen ſie zu bewegen ſuchen, in den Eheſtand zu treten

3) So wird öfter behauptet, daß der Biſchof die *καθέδρα* (h. III, 60., Brief des Clemens an den Jacobus c. 17.), oder den *θρόνος* Chriſti, h. III, 70., einnehme.

(Brief des Clemens c. 7.). Außerdem ist ihre Pflicht, die Streitigkeiten der Christen untereinander beizulegen (Brief des Clemens c. 10., h. III, 67.).

Die dritte Stelle kommt den Diakonen zu. Diese haben, gleichsam als die Augen des Bischofs, die Aufsicht über den sittlichen Zustand der Gemeinde, sie haben darauf zu sehen, wer nahe dran ist zu sündigen und es dem Bischof zu melden. Sie haben ferner die Kranken zu besuchen u. s. w. (Brief des Clemens c. 12., h. III, 57.).

Wie nach dem Entwickelten die Clementinen den Bischof als das Haupt jeder einzelnen Gemeinde betrachten, so finden sie die äußere Einheit aller Particulargemeinden auf persönliche Weise repräsentirt in Jacobus, dem Bruder des Herrn, der als Bischof von Jerusalem, dem Mittelpunkt der ganzen Christengemeinschaft [4]), Oberbischof über alle einzelnen Kirchen, folglich ἐπίσκοπος ἐπισκόπων ist [5]), dem daher vorzugsweise die Aufsicht über die Reinerhaltung der Lehre in der ganzen Kirche zukommt, h. XI, 35., und dem selbst Petrus beständig von seiner Wirksamkeit Nachricht zu geben hat. Ich verweise auf das §. 14. Entwickelte.

Dem ganzen Stande der Kleriker stehn die Laien, die λαϊκοί entgegen (Brief des Clemens c. 5.). Wenn die Kirche einem Schiffe, Christus dem Lenker desselben, der Bischof dem Vorruderer, die Presbyter den Schiffsleuten zu vergleichen sind, so gleichen die Laien den Passagieren. Diese werden durch den Bischof zu Christo und so zu Gott geführt, h. III, 70., ihr Heil ist bedingt durch ihren Gehorsam gegen den Bischof, h.

---

4) Jerusalem erscheint in den Clementinen als der Mittelpunkt aller christlichen Gemeinden. In Jerusalem sollten die κηρύγματα Πέτρου niedergelegt werden (Brief des Petrus an den Jacobus). Dem Magier Simon wird vorgeworfen τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται, h. II, 22. Bei der Ansicht unsers Verfassers, daß der reine Mosaismus identisch ist mit dem Christenthum, müssen wir gewiß diese Vorstellung ganz natürlich finden.

5) Vergl. die Aufschrift der Briefe des Petrus und Clemens an Jacobus. Die Aufschrift des letztern lautet: Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ (κυρίου) καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ τὴν Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς πανταχῆ θεοῦ προνοίᾳ ἱδρυθείσας καλῶς κ. τ. λ.

III, 62., daher ſie demſelben unbedingt zu gehorchen (Brief des Clemens c. 17., h. III, 70.) und die größte Achtung zu beweiſen haben, weil die ihm bewieſene Achtung Chriſto erwieſen wird, h. III, 66. Sie ſind verpflichtet, für den Unterhalt des Biſchofs, wie auch der Presbyter, Diakonen u. ſ. w. Sorge zu tragen, h. III, 71., da der Biſchof ſich von allen weltlichen Geſchäften fern zu halten hat (Brief des Clemens c. 5.). Dieſe Abgabe einzutreiben iſt die Sache der Diakonen (ebendaſelbſt c. 12.).

---

§. 19.

Eſchatologie.

Das Verhältniß des künftigen Lebens zu dieſem faſſen die Clementinen nur aus dem Geſichtspunkt der Vergeltung auf. Dies geht nicht allein aus den unzählig vielen Stellen hervor, wo von dem Verhalten in dieſem Leben das künftige Schickſal abhängig gemacht wird, wo den Böſen Beſtrafung, und nach derſelben Vernichtung gedroht, den Frommen dagegen ewige Seligkeit verheißen wird; ſondern es heißt auch ausdrücklich h. I, 7., daß im künftigen Leben die Reue nichts fruchte und nur das jetzige Leben die Zeit der Reue ſei [1]).

Demnach werden die Frommen nach dem Tode eines ewigen ſeligen Lebens theilhaftig, h. II, 13. XVII, 10., da ſie die hier begangenen Sünden durch zeitliche Strafen abbüßen (vergl. §. 6. Anm. 4.). Dagegen müſſen die Gottloſen das begangene Böſe in jenem Leben durch angemeſſene Strafen und zwar durch Feuerſtrafen, h. IX, 9. XI, 23. XIII, 19., abbüßen, welche, wie alle Strafen, eine reinigende Kraft haben — πῦρ καθάρσιον, h. IX, 13. [2]). Die Größe der Qual richtet ſich daher nach der verſchiedenen Größe und Anzahl der Sünden, die gebüßt werden ſollen, h. XI, 10. [3]). Würden die Cle-

---

1) ἐὰν δέ ἀπειθήσητε, αἱ ψυχαὶ ὑμῶν μετὰ τὴν τοῦ σώματος λύσιν εἰς τὸν τόπον τοῦ πυρὸς βληθήσονται, ὅπου ἀϊδίως κολαζόμεναι ἀνωφέλητα μετανοήσουσιν, ὁ γὰρ τῆς μετανοίας καιρὸς ἡ νῦν ἑκάστου ζωὴ τυγχάνει. Vergl. Weizel, urchriſtliche Unſterblichkeitslehre, Studien und Kritiken 1836. S. 926.

2) Auch τὸ καθαῖρον πῦρ genannt, h. IX, 9.

3) μείζων γὰρ ἡ κόλαϛις τῷ μείζον ἀσεβήσαντι, ἥττων δὲ τῷ

mentinen eine Ewigkeit der Gottlosen statuiren, so müßten sie demnach auch eine endliche Seligkeit derselben annehmen. Allein wir haben schon oben §. 7. Anm. 9. 10. 11. gesehen, daß die Gottlosen ihrer Ansicht zufolge nach erlittener Bestrafung vernichtet werden. Vergl. h. III, 6. 59. VII, 7. XVI, 10. — Die Bestrafung der Gottlosen geht aber nicht unmittelbar von Gott selbst aus, vielmehr ist diese dem Teufel und den Dämonen übergeben [4]).

Der Auferstehung der Todten wird h. XVII, 16. gedacht; die Körper werden bei derselben in Lichtnaturen verwandelt [5]). Fern aber lag unserm Verfasser — seinem ganzen System zufolge — der Chiliasmus [6]). Unmittelbar an die Wiederkunft Christi, welcher das Erscheinen des Antichrists voraufgeht, schließt sich nach h. II, 17. das ewige künftige Leben an, ohne daß ein tausendjähriges Reich dazwischen liegt. — Von einem allgemeinen Weltgerichte, welches Gott einst halten wird (vergl. h. II, 22. 46.), ist h. IX, 19. die Rede.

εἰς τὸν ἥττονα ἁμαρτήσαντι. Ὡς οὖν πάντων μείζων ὁ θεὸς, οὕτως μείζονα ὑφέξει κόλασιν ὁ εἰς αὐτὸν ἀσεβήσας.

4) h. XI, 10. verglichen mit h. IX, 9. In der erstern Stelle wird gesagt, daß Gott nicht selbst straft, in der letztern heißt es ——— τὰ ἀληθῆ οὐ θεοῦ καταδικάζοντος ——— Ἐπὶ τῇ τοῦ σώματος λύσει ἡ ψυχὴ τῷ δαίμονι ἡνωμένη ἀνάγκην ἔχει φέρεσθαι ὑπ' αὐτοῦ, εἰς οὕς βούλεται τόπους. — Vergl. §. 2. Anm. 10.

5) Ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, ὅτ' ἄν (scil. οἱ ἄνθρωποι) τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται, τότε ἰδεῖν δυνήσονται. Vergl. auch h. II, 22.

6) Vergl. Neander's gnostische Systeme, S. 388. 396. 401., Credner über Essäer und Ebioniten S. 290.

Drittes Capitel.

Verhältniß der Clementinen zu den verwandten Schriften.

Ungeachtet der großen Schwierigkeiten, mit welchen die genauere Bestimmung des Verhältnisses der Clementinen zu den verwandten Schriften anerkannter Weise [1]) verbunden ist, ist es doch durch sorgfältige Vergleichung der einzelnen uns erhaltenen Schriften, wie der Angaben der Väter und ihrer theilweisen Auszüge aus hierher gehörigen verloren gegangenen Schriften möglich, bestimmtere und sichere Resultate als die bisherigen zu gewinnen.

§. 1.

Die Clementinen keine Ueberarbeitung einer andern, sondern eine durchaus selbstständige Schrift.

Zunächst läßt sich außer allem Zweifel setzen, daß die Clementinen nicht eine Bearbeitung einer

1) Hierüber sind alle einverstanden, welche dies Verhältniß einer genauern Beachtung unterworfen haben. So äußert sich Schmidt in seiner Kirchengeschichte, Theil I. S. 443. folgendermaßen: «Die Geschichte derjenigen Schriften, worin die Begebenheiten des Petrus erzählt werden, ist so verworren, daß es schwer wird, hier auf sichere Resultate zu kommen». Ebenso Neander, gnost. Systeme S. 361: «Es fehlt an hinlänglichen Nachrichten, um über die Entstehungsweise der verschiedenen apokryphischen Schriften der ersten Jahrhunderte, welche sich auf die Geschichte der Verkündigungen des Apostels Petrus bezogen, wie der κηρύγματα Πέτρου, der περίοδοι u. s. w. und der Clementinen, und über das Verhältniß dieser Schriften und ihrer verschiedenen Recensionen zu einander ein bestimmtes, nicht auf willkürliche Hypothesen gegründetes Urtheil fällen zu können». Ebenso urtheilen Krabbe, apost. Constitutionen S. 107., Gersdorf, in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Recognitionen p. 7. u. a. Genauer auf dies Verhältniß sind eingegangen Dodwell, Schmidt, Cölln, Credner und Mayerhoff, ohne daß ihre Lösung eine genügende wäre, wie a. s. O. gezeigt werden wird.

ndern Schrift, ſondern ein durchaus ſelbſtſtändi-es, originelles, aus Einem Guß hervorgegange-es Werk ſind.

Es iſt vielfach die Behauptung aufgeſtellt worden, die Clementinen ſeien eine Ueberarbeitung einer andern Schrift. Als dieſe hat man bald die Recognitionen, bald die *περίοδοι Πέτρου* oder *Κλήμεντος*, bald endlich eine, bis auf wenige Bruchſtücke verloren gegangene pſeudopetriniſche Schrift — das *κήρυγμα Πέτρου* — angegeben.

Auf die beiden erſtern Annahmen werden wir in der Folge (§. 5. u. §. 7.) zurückkommen und zeigen, daß die *περίοδοι* mit den Recognitionen identiſch, dieſe aber vielmehr umgekehrt eine Ueberarbeitung der Clementinen enthalten. Demnach bleibt uns hier nur die Prüfung der letzten Anſicht übrig.

Schon Dodwell [1]) hatte im Jahr 1689 das *κήρυγμα Πέτρου* als die Grundſchrift bezeichnet, aus welcher, obwohl erſt mittelbar [2]), die Clementinen hervorgegangen ſeien. Dagegen ſind ſie nach Credner [3]) unmittelbar aus dem *κήρυγμα Πέτρου* als Bearbeitung deſſelben entſtanden. So können wir uns eines genauern Eingehns auf die «Predigt des Petrus» nicht wohl entziehn.

Das *κήρυγμα Πέτρου*, wohl zu unterſcheiden von dem *εὐαγγέλιον*, wie den *πράξεις Πέτρου* [4]), aber höchſt wahrſcheinlich identiſch mit der doctrina (*διδαχή*) [5]) und dem ju-

---

1) In ſeinen dissertationes in Irenaeum, dissert. VI. §. 10. u. 11.

2) Zunächſt ſind nach ihm aus dieſem *κήρυγμα* die *περίοδοι* und als Ueberarbeitung von dieſen wieder die Clementinen hervorgegangen. Vergl. §. 5. Anm. 39.

3) Beiträge S. 348 ff. Mit Credner erklärt ſich einverſtanden Reuß, Geſchichte der h. Schriften des n. Teſt. S. 83.

4) Beide Schriften ſind zuweilen mit dem *κήρυγμα* identificirt worden; gegen die erſtere Verwechslung vergl. Credner a. a. O., die letztere läßt ſich noch Cölln in ſeiner Abhandlung über die Clementinen zu Schulden kommen. Schon Euſeb. h. e. III, 3. unterſcheidet alle drei Schriften.

5) Da der *διδαχὴ Πέτρου* nur von Origenes, de principiis praef. c. 8., und von Johannes Damascenus, Parallel. II, 16., gedacht wird, dagegen weder von Euſebius noch von Hieronymus, noch von Andern, welche die pſeudopetriniſchen Schriften aufführen, ſo iſt längſt die Vermu-

dicium Petri [6]), wie mit der praedicatio Pauli, oder der praedicatio Petri et Pauli [7]), iſt eine ſehr alte, wahrſchein-

---

thung aufgeſtellt worden, dieſelbe ſei wohl mit einer andern pſeudopetrini-ſchen Schrift identiſch. Als dieſe haben Neudecker (Einleitung ins n. Teſt., Leipzig 1840. §. 3. Anm. 6. S. 38.) und De Wette in der vierten Ausgabe ſeiner trefflichen Einleit. ins n. Teſt., Berl. 1842. §. 65. Anm. 1, das εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον angegeben. Allein es iſt ſchwer einzuſehn, wie ein angeblich von Petrus verfaßtes εὐαγγέλιον den Namen «διδαχὴ Πέτρου» erhalten konnte. Am natürlichſten iſt es, mit Sandius, Cave, Grabe, Ittig, Millius, Beauſobre, Lardner, Starck, Credner, Mayerhoff und Reuß die διδαχὴ für identiſch zu halten mit dem κήρυγμα Πέτρου; offenbar war die Vertauſchung beider Namen leicht. Dieſe Vermuthung wird auch dadurch beſtätigt, daß die Worte, welche nach Origenes a. a. O. in der διδαχὴ Chriſto beigelegt waren: Non sum daemonium incorporeum, nach dem Zeugniß des Hieronymus, comment. in Jesaiam, lib. XVIII. prooem. (vergl. catal. script. eccles. c. 16.) im Evangelium κατ' Ἑβραίους ſtanden, zuſammengehalten damit, daß auch zwei andere Stellen, welche ſich nach dem Verfaſſer des tractatus de baptismo haereticorum (unter den Werken des Cyprian) in unſerm κήρυγμα befanden, ſich ebenfalls in demſelben Evangelium wiederfinden. Vergl. weiterhin.

6) Da außer Rufin (tract. in symbol. apostol.) und Hieronymus (catal. script. eccles. c. 1.) keiner des judicium Petri gedenkt, ſo iſt gewiß die Vermuthung Grabe's, spicileg. patrum, tom. I. Oxoniae 1714. p. 56., nicht unwahrſcheinlich, daß Rufin im Griechiſchen χρμ (abgekürzt für κήρυγμα) geleſen und daraus judicium (χρίμα) Petri gemacht habe. Hieronymus folgte dem Rufin und führt es als beſonder Schrift neben der praedicatio Petri an. Grabe's Vermuthung haben in der neueſten Zeit wieder aufgenommen Nitzſch, theologiſche Studien Stück I. Leipzig 1816., Mayerhoff a. a. O. S. 320. und Reuß a. a. O. S. 81.

7) Wenn der Verfaſſer des vorhin angeführten tractatus (den Credner nach dem Vorgange von Labbe und Oudinus fälſchlich als den africaniſchen Mönch Urſinus bezeichnet, vergl. dagegen Cave, historia litteraria, vol. I. Basilae 1741. p. 131 seqq.) einer Schrift praedicatio Pauli Erwähnung thut, nach welcher Petrus und Paulus zuletzt in Rom zuſammentreffen, und Lactanz (institut. IV. 21.) berichtet, daß der praedicatio Petri et Pauli zufolge beide Apoſtel in Rom das Evangelium verkündet hätten, dann können wir gewiß nicht anſtehn, die praedicatio Petri jenes tractatus für identiſch mit der praedicatio Petri et Pauli des Lactanz zu halten. Wie demnach dieſe Schrift die Verkündigung des Petrus und Paulus beſchrieb und deshalb theils als praedicatio Petri et Pauli, theils auch als praedicatio Pauli bezeichnet ward, ſo wird es gewiß als natürlich erſcheinen müſſen, daß ſie auch die Benennung praedicatio Petri führte. Wir werden demnach gewiß

ch gleich nach dem erſten Viertel des zweiten Jahrhunderts ntſtandene [8]), pſeudopetriniſche [9]), jetzt nur noch in einigen we-

---

icht anſtehn können, dieſe Schrift mit unſerm κήρυγμα Πέτρου für iden- ſch zu erklären, um ſo weniger, als wir nachweiſen können, daß in hie- m κήρυγμα auch die Lehrverkündigungen des Paulus eine Stelle gefun- en haben müſſen. Dies geht nämlich aus den Worten des alex. Cle- ens strom. VI, 5. πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων καῦλος κ. τ. λ. hervor (vergl. Credner's Beiträge S. 359 ff., dazu ſeine Einleitung S. 629.). Denn wenn dieſe Worte auch nicht überſetzt wer- en könnten: «Paulus ſagt in dem κήρυγμα Πέτρου», ſo führt och ſchon, wie Credner richtig bemerkt, der Umſtand, daß dieſe Stelle nitten zwiſchen Anführungen aus der «Predigt des Petrus» ſteht, darauf in, ſie als aus derſelben Schrift entnommen aufzufaſſen. — Für die Identität des κήρυγμα Πέτρου mit der praedicatio Pauli haben ſich ntſchieden Valeſius zu Euſeb III, 3., Credner, Neander (Leben Jeſu, Hamburg 1837. S. 66.) und Simſon (in ſeiner Abhandlung über Simon Magus S. 45.).

8) Die Entſtehung dieſer Schrift hat man häufig zu früh angeſetzt, theils weil man in derſelben bisweilen eine der Quellen der Apoſtelgeſchichte zu finden glaubte, wie Ziegler (über den Zweck, die Quellen und Interpolationen der Apoſtelgeſchichte, in Gablers neueſtem Journal Band VII. Stück II. Nürnberg 1801. S. 145 ff.; ebenſo Bertholdt und Kuinöl), theils weil man nicht ſelten das Alter des Gnoſtikers Herakleon, der dieſelbe benutzte, zu hoch hinaufrückte, indem man ihn, wie Grabe und Millius, dem Anfang des zweiten Jahrhunderts zuwies. Deshalb läßt Ziegler ſie noch vor dem Jahre 62, Grabe (spicileg. I. p. 62.) und Millius (prolegom. in nov. test. p. 16.) gleich nach dem Tode des Petrus entſtanden ſein; auch Credner glaubt das κήρυγμα noch dem erſten Jahrh. zuweiſen zu müſſen (Beiträge S. 350.). Dagegen iſt daſſelbe nach Lardner (Glaubwürdigkeit II. 1. S. 444.) erſt nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfaßt. Das Richtige haben Kleuker (Apokryphen des n. Teſt. S. 273.), Mayerhoff (Einleitung u. ſ. w. S. 318.) u. a. getroffen, welche die Entſtehung in den Anfang des zweiten Jahrhunderts verlegen. Denn da Herakleon der Mitte des zweiten Jahrhunderts angehört, ſo werden wir, da auch die erhaltenen Fragmente keineswegs für ein höheres Alter ſprechen, die Entſtehung des κήρυγμα am natürlichſten nach dem erſten Viertel des 2ten Jahrh. anſetzen, wozu der dogmatiſche Charakter der uns erhaltenen Fragmente trefflich paßt. Vergl. weiterhin.

9) Daß ſie eine angeblich petriniſche Schrift war, geht nicht allein daraus hervor, daß Euſebius l. l. und Hieronymus catalogus c. 1. ſie unter den pſeudopetriniſchen Schriften aufführen, ſondern noch beſtimmter aus der Stelle des Origenes de principiis praef. c. 8: inter libros ecclesiasticos non habetur, neque Petri est scriptura.

nigen Fragmenten hauptsächlich beim aler. Clemens [10]) erhaltene Schrift. Bis auf die Zeit des Origenes scheint sie in nicht unbedeutendem Ansehn gestanden zu haben. Nicht allein der Gnostiker Herakleon [11]) bediente sich derselben, sondern auch der aler. Clemens führt sie öfter in einer Weise an, «bei welcher kein Unterschied zwischen ihr und den kanonischen Schriften zu entdecken ist [12]), und noch Origenes mußte gegen die Beweiskraft ankämpfen, welche ihr von manchen Seiten beigelegt wurde». Aber wie Origenes geltend machte: **inter libros ecclesiasticos non habetur, neque Petri est scriptura, neque alterius cujusdam, qui spiritu dei fuerit inspiratus**, so ward sie auch in der Folge von Euseb. u. a. als apokryphische Schrift bezeichnet und scheint bald in Vergessenheit gerathen zu sein, obgleich noch Elias von Creta in der letzten Hälfte des 8ten Jahrh. sie kennt [13]).

Fragen wir nach der Richtung, aus welcher die Predigt des Petrus hervorgegangen ist, so lautet die Antwort der Gelehrten sehr verschieden. Während Cölln a. a. O. S. 42. den Verfasser nach Dodwells Vorgang (**dissertat. in Irenaeum p. 441 seqq.**) zu einem Ebioniten macht, der die Lehre des Petrus «als eine auf Beibehaltung des Gesetzes dringende, der pauliniſchen entgegengesetzte» darstelle, bezeichnet Kleuker a. a. O. S. 471 ff. ihre Richtung als eine antijüdische, gnostisirende, obwohl keineswegs als vollendeten Gnosticismus [14a]). Allein, wie die erstere Annahme auf der unrichtigen Voraussetzung

---

Daß das κήρυγμα weder von Petrus selbst, noch, wie Grabe will, von einem seiner Schüler herrühren kann, bedarf keines Beweises.

10) Die Fragmente siehe bei Grabe I. 72 seqq. und bei Credner S. 351 ff.

11) Vergl. Origenes comment. in Johannem tom. XIII, 17. (opp. IV. p. 226. ed. de la Rue). Longe melius est, heißt es hier, ipsius Heracleonis dicta in medium apponere, quae ab eo libro sumsit, qui praedicatio Petri inscriptus est.

12) Vergl. Credner's Beiträge S. 350. Ebenso hatte Clericus geurtheilt, wogegen Lardner behauptete, daß Clemens sie keineswegs als eine petrinische Schrift citire.

13) In seinem Commentar zum Gregor von Nazianz, vergl. Credner a. a. O. S. 353 ff.

14a) Ebenso Guericke, Einleitung ins n. Test., Halle 1843. S. 319.

ıht, als ob der vor den clementiniſchen Homilien ſtehende, ebionitiſches Gepräge tragende [14b]) Brief des Petrus an obus zu der «Predigt des Petrus» gehöre [15]), ſo ſtützt ſich zweite einzig darauf [16]), daß der Gnoſtiker Herakleon die- e gebrauchte — ein Umſtand, der doch ſicherlich nicht den ſtiſirenden Charakter beweiſen kann —, beide aber werden chieden durch die auf uns gekommenen Fragmente widerlegt. ſchen dieſen beiden einander entgegengeſetzten Behauptungen n die Annahmen einerſeits von Credner und Mayerhoff, der faſſer gehöre zu den gemäßigten Judenchriſten, und von ß, er gehöre zu den Nazaräern, anderſeits von Bleek (über ſibylliniſchen Orakel in der theol. Zeitſchrift von Schleier- her, de Wette und Lücke, Heft I. 1819. S. 144.), er ſei ein enkender alexandriniſcher Heidenchriſt geweſen. Beide An- men haben unläugbar viel für ſich. Schon die Abfaſſung er dem Namen des Petrus weiſet am natürlichſten auf einen enchriſten hin. Dazu kommt, daß, wie ſchon oben bemerkt, ere Stellen des κήρυγμα ſich im Evangelium κατ' Ε- λους wiederfinden. Wie das Evangelium der Nazaräer nach Zeugniß des Hieronymus, ſo legt auch die Predigt des us Chriſto die Worte bei: **non sum daemonium incor- eum** (vergl. Anm. 5.); wie in dem κήρυγμα nach dem **etatus de baptism. haeret.** Chriſtus von ſeiner Mutter gefordert wird, ſich der Taufe zu unterziehn, ſo enthielt das ngelium **juxta Hebraeos** nach Hieronymus **contra Pe- ian. III, 2.** folgende Stelle: **Ecce mater domini et fra- s ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in re- sionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. dit autem iis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer eo? Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est.**

14b) Daß dieſer Brief mit den clementiniſchen Homilien in der natiſchen Richtung übereinſtimmt, haben wir Cap. I. §. 3. geſehn; letztern ſind aber, wie wir ſpäterhin zeigen werden, ebionitiſchen rungs.

15) Vergl. Cap. I. §. 3. Anm. 12.

16) Nur eine Stelle in unſerm κήρυγμα, nach welcher Jeſus bei Taufe ſeine Sünden bekannt hat, konnte dieſe Annahme ſcheinbar nſtigen. Darüber gleich nachher ein Mehreres.

Wenn ferner der genannte tractatus weiter aus der Predigt des Petrus anführt: Item cum baptizaretur, ignem super aquam esse visum, und hinzusetzt, quod in evangelio nullo est scriptum, so ist es auch hier wiederum das Evangelium der Hebräer in der Recension, wie die Ebioniten es gebrauchten, welches dasselbe berichtet: *Καὶ εὐθὺς* (gleich nach der Taufe Christi) *περιέλαμψε τὸν τόπον φωῦς μέγα* (Epiphanius haer. XXX. c. 13.). — Auch der Befehl, den Christus nach dem *κήρυγμα Πέτρου* (vergl. Clemens strom. VI, 5.) seinen Jüngern gegeben haben soll, erst zwölf Jahre nach seiner Himmelfahrt das Christenthum außer Palästina zu verbreiten[17]), ist eben so gewiß nicht historisch begründet, als er höchst wahrscheinlich auf einen judenchristlichen Ursprung zurückweiset. Auch das Bemühen, alle Schicksale Jesu im alten Testament vorhergesagt zu finden (vergl. Clemens strom. VI, 15.), die sehr häufige Berufung auf dasselbe, der Ausspruch *οὐδὲν ἄτερ γραφῆς* (alt. Test.) *λέγομεν*, die Benennung Christi als *Νόμος*[18]) (Clemens strom. I, 29.) — alles dieses, ganz besonders aber die Behauptung, daß Jesus bei der Taufe ein Sündenbekenntniß abgelegt (vergl. Anm. 21.), weiset am natürlichsten auf irgend einen Zusammenhang unsers *κήρυγμα* mit dem Judenchristenthum hin. Auf der andern Seite kann der Verfasser aber unmöglich einen beschränkt jüdischen Standpunkt eingenommen haben. Die Anerkennung des Apostels Paulus verhindert ihn den Ebioniten beizuzählen, ebensowenig erlaubt der Umstand, daß das *κήρυγμα* wirklich die Verkündigungen des Paulus umfaßte, ihn zu den Nazaräern zu rechnen. Denn, wenn auch die Nazaräer den Apostel Paulus nicht, wie die Ebioniten, als einen Verfälscher des Evangeliums betrachteten und deshalb verwarfen, so betrachteten sie ihn doch nur als Apostel der Heiden und glaubten sich selbst an seine Lehre nicht gebunden, so daß sie kein Interesse haben konnten, seine Lehrverkündigungen

17) Auch Apollonius, ein Schriftsteller des 2ten Jahrhunderts, erwähnt dieses Befehls. Vergl. Euseb. h. e. V, 18.

18) Christus wird *Νόμος* genannt, insofern das Evangelium betrachtet wird als die Erfüllung des Gesetzes, als der *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας*, Brief Jacobi I, 25. Vergl. Neanders apostolisches Zeitalter, dritte Auflage S. 748 ff.

zu beſchreiben. Und wenn Petrus im κήρυγμα auffordert, Gott weder zu verehren nach Art der Hellenen, noch nach der Weiſe der Juden (Clemens strom. VI, 5.), wenn nach Lactanz instit. IV, 21. in der praedicatio Petri die Zerſtörung Jeruſalems von Chriſto vorhergeſagt war wegen des Unglaubens der Juden, ſo verräth dies mehr eine antijudaiſtrende als judaiſirende Richtung, da die Judenchriſten gegen Jeruſalem eine beſondere Verehrung hegten, wie Irenäus I, 26. von den Ebioniten berichtet: Hierusalem adorant, quasi domus sit dei. Gewiß endlich mußte auch einem Nazaräer die Anerkennung fern liegen, daß auch das Heidenthum auf Chriſtum vorbereitet habe, welche ſich in der Berufung des κήρυγμα auf Weiſſagungen, die in den ſibylliniſchen Büchern und dem Hyſtaspes auf Chriſtum enthalten ſeien [19]), zu erkennen gibt.

So führen die wenigen Fragmente des κήρυγμα Πέτρου einerſeits ebenſo beſtimmt auf einen Zuſammenhang des Verfaſſers mit dem Judenchriſtenthum hin, als ſie anderſeits von einem Hinausgeſchrittenſein über daſſelbe auf einen freiern Standpunkt zeugen. Nehmen wir hinzu, daß um die Zeit, als daſſelbe verfaßt wurde — im Anfang des zweiten Jahrhunderts — mit der Entſtehung des Ebionitismus zugleich ſich viele vom Judenchriſtenthum dem Heidenchriſtenthum zuwandten [20]), dann wird die Annahme gewiß nicht unbegründet daſtehn, daß das κήρυγμα von einem ſolchen den Heidenchriſten ſich anſchließenden Judenchriſten verfaßt worden ſei, bei welcher Annahme ſich alle bemerklich gemachten Eigenthümlichkeiten erklären [21]).

---

19) Vergl. Clemens von Alexandrien strom. VI, 5. Deshalb bezeichnet auch wohl Clericus, histor. eccles. duorum primorum saeculorum, Amstelod. 1716. p. 455. den Verfaſſer als semipaganus.

20) Vergl. Cap. IV.

21) Nur die Angabe des öfter erwähnten tractatus, daß nach dem κήρυγμα Πέτρου Chriſtus ein Bekenntniß der Sünde vor der Taufe abgelegt habe (in quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, — — — et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitatum a matre sua esse compulsum) könnte bei unſerer Annahme etwas Auffallendes haben, und wenn man damit die Anſichten des Cerinth und Baſilides zuſammenſtellt, nach welchen der Menſch Jeſus auch an der Sündhaftigkeit Theil nahm, wenn ſie gleich bei ihm nicht in actuellen Sünden hervortrat, ſo könnte man

Leicht fällt die gänzliche Verſchiedenheit der Pre
Petrus von den Clementinen in die Augen. Während
Letztern das Chriſtenthum identiſch iſt mit dem wahren
thum, betrachtet das κήρυγμα daſſelbe als eine καινὴ
(Clemens von Alex. strom. VI, 5.), und wenn in
mentinen der Name «Juden» zur Bezeichnung der wah
tesverehrer gebraucht wird, ſo fordert Petrus nach dem
μα auf: τοῦτον τὸν θεὸν σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς
νας — — μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους (strom. VI,
ſetzt der heidniſchen wie jüdiſchen Gottesverehrung
Verehrung Gottes durch Chriſtum entgegen, καινῶς
διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι (ebendaſelbſt). Wenn
Clementinen das Heidenthum als die abſolut falſche
denthum und Chriſtenthum als der wahren Religion ge
ſtellen, ſo fällt Heidenthum und Judenthum dem Verf
κήρυγμα unter dieſelbe Kategorie, — beide Vorbereitun

ſich hierdurch berechtigt halten, die Richtung der Predigt des
eine gnoſtiſirende zu bezeichnen. Allein dieſe Anſicht iſt eine ſo
Gnoſticismus eigenthümliche, daß ſie vielmehr durchaus nur
Boden des Judenchriſtenthums hervorgewachſen iſt. Denn ni
nach der Vorſtellung der vulgairen Ebioniten, welche Jeſum
bloßen, auf naturgemäße Weiſe entſtandenen Menſchen hielten,
ſich erſt bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden, erſchien
der Taufe als gewöhnlicher, nur durch einen höhern Grad de
aber keineswegs durch abſolute Unſündlichkeit vor allen andern
neter Menſch, ſondern auch die Nazaräer, welche ſeine übernatü
ſtehung zugaben, legten der Taufe eine ſolche Bedeutung bei, d
vor derſelben keineswegs für abſolut unſündlich hielten. Dies
bar in der ſchon oben mitgetheilten Stelle ihres Evangeliums,
ſeiner Mutter und ſeinen Brüdern, die ihn aufforderten, ſich
des Johannes zu unterziehn, erwidert: quid peccavi, ut vada
ptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignor
wenn ich, obgleich keiner Sünde mir bewußt, doch, ohne es zu
nen Keim der Sünde in mir trage (vergl. Neanders Leben Jeſu
unrichtig Credner, Beiträge S. 401. «was Hieronymus durch i
überſetzt, kann nur die Bedeutung von Sünde haben»). —
auch dieſe Stelle des κήρυγμα Πέτρου, wie oben bemerkt, auf
ſammenhang deſſelben mit dem Judenchriſtenthum hin. Wir e
derſelben den trübenden Einfluß, welchen der frühere Stand
Verfaſſers auch noch da auf ihn hatte, als er über denſelben
ausgeſchritten war.

Christenthum. Wie das Judenthum, so enthält auch das Heidenthum nach unserm κήρυγμα in den sibyllinischen Büchern und dem Hystaspes Weissagungen auf Christum (Clemens strom. VI, 5.). Wenn ferner die Clementinen die alttestamentlichen Propheten verwerfen, so urtheilt der Verfasser des κήρυγμα hierüber ganz anders und erkennt in den Propheten Hinweisungen auf Christum (strom. VI, 15.). Wenn endlich die Clementinen den Apostel Paulus deutlich bekämpfen (vergl. Cap. I. §. 6.), so erkennt die Predigt des Petrus denselben als Apostel an, da sie auch seine Lehrverkündigungen umfaßte.

Diese dogmatische Verschiedenheit der Clementinen von dem κήρυγμα gibt auch Credner zu, dennoch behauptet er, daß die Erstern eine Ueberarbeitung der letztern Schrift sind, in der Absicht verfaßt, das Original zu verdrängen und überflüssig zu machen [22]). Er beruft sich hierfür auf das Zeugniß der Clementinen, die sich nach seiner Behauptung selbst als einen Auszug aus dem κήρυγμα Πέτρου angeben. Allein es läßt sich bestimmt nachweisen, daß Credner Unrecht hat. Allerdings führen sich die Clementinen als einen Auszug aus petrinischen κηρύγματα ein, wie wir früher gezeigt (Cap. I. §. 5.). Allein mit Unrecht hält Credner diese für die unter dem Namen κήρυγμα Πέτρου bekannte Schrift. Denn einmal war dieses letztere ein pseudopetrinisches Product (vergl. Anm. 9.), jene κηρύγματα aber, welche die Clementinen voraussetzen, sollen als eine angeblich von Clemens auf Befehl des Petrus verfaßte Schrift erscheinen [23]). Sodann aber läßt sich mit ziemlicher Sicherheit nachweisen, daß die κηρύγματα, von denen die Clementinen sprechen, nie wirklich existirt haben.

Zunächst haben wir darauf aufmerksam zu machen, daß auch die Recognitionen (von welchen gleich nachher) dieselbe Schrift voraussetzen. Auch sie lassen den römischen Clemens sich auf früher von ihm selbst verfaßte petrinische Lehrverkündigungen beziehn; nur darin weichen sie von den Clementinen ab, daß, während nach diesen der Apostel Petrus die κηρύγ-

22) Wir sehen hier vorläufig von der bei Credner eng hiermit zusammenhängenden Ansicht von der Vermischung der frühern Ebioniten mit den Essäern ab, auf die wir späterhin zurückkommen werden.

23) Was wir Cap. I. §. 5. Anm. 2. gezeigt haben.

ματα an Jacobus überſchickt hat, nach ihrer Angabe Clemens der Ueberſender geweſen iſt [24]). Dieſe unbedeutende Verſchiedenheit kann aber gewiß der Annahme nicht im Wege ſtehen, daß die Schrift, welche ſie vorausſetzen, dieſelbe ſein ſoll mit der, aus welcher ſich die Clementinen als einen Auszug einführen, wenn beide in allen übrigen genauern Beſtimmungen in Betreff derſelben vollkommen übereinſtimmen. Dies iſt aber wirklich der Fall. Nach beiden enthält ſie die petriniſchen Lehrverkündigungen, von Clemens im Auftrag des Petrus noch während deſſen Leben verfaßt [25]), nach beiden war ſie an Jacobus geſchickt [26]), nach beiden enthielt der erſte Theil eine Auseinanderſetzung über den wahren Propheten [27]), nach beiden endlich war dieſer erſte Theil in Cäſarea abgefaßt und von dort aus abgeſchickt [28]). Während die Clementinen aber (h. I, 20.) allein den Inhalt des erſten Theils angeben — eine Auseinanderſetzung über den wahren Propheten — ſo berichten die Recognitionen, daß die Schrift aus 10 Büchern beſtanden habe, und geben den Inhalt aller einzelnen Bücher an (III, 75.), das erſte handelte de vero propheta, das zweite de principio, das dritte de deo u. ſ. w.

Wären die Recognitionen und Clementinen unabhängig von einander entſtanden, ſo würde in der beiderſeitigen Bezugnahme auf die petriniſchen, angeblich von Clemens verfaßten κηρύγματα ein unumſtößlicher Beweis dafür liegen, daß es eine ſolche Schrift wirklich gegeben haben müſſe. Aber, da die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen ſind, ſo wird

---

24) Vergl. ſpäterhin §. 2. gegen Ende und §. 4.

25) Vergl. h. I, 20., wo Clemens ſagt, daß er αὐτοῦ (Πέτρου) κελεύσαντος eine Schrift über den wahren Propheten verfaßt. Daß dieſe Schrift einen Theil der κηρύγματα, aus welchen ſich die Homilien als einen Auszug einführen, ausmacht, haben wir Cap. I. §. 5. Anm. 2. gezeigt. — In Betreff der Recognitionen vergl. lib. I, 17. und III, 74.

26) In Hinſicht auf die Clementinen ſiehe Cap. I. §. 5., auf die Recogn. Cap. III. §. 4.

27) Vergl. rec. I, 17. und III, 75. Die Lesart de verbo prophetae an der letztern Stelle iſt falſch, und dafür ſchon wegen der Stelle I, 17. mit andern Handſchriften zu leſen de vero propheta. In Betreff der Clementinen vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

28) Vergl. rec. I, 17. und h. I, 20.

ihre beiderseitige Bezugnahme auf diese Schrift sicher nicht mehr als die der Clementinen allein ihre wirkliche Existenz beweisen und der Annahme im Wege stehn können, daß es niemals eine solche gegeben. Daß aber die Berufung der Clementinen auf eine solche Schrift mit dieser Annahme in keinem Widerspruch steht, im Gegentheil mehrere Gründe entschieden für dieselbe sprechen, werden wir sogleich zeigen.

1) Die Einführung der Clementinen als eines Auszugs aus petrinischen κηρύγματα war nur darauf berechnet, den Bericht derselben als glaubwürdiger erscheinen zu lassen. Indem nämlich der Verfasser einerseits für jene petrinischen, angeblich von Clemens verfaßten und dem Jacobus zugeschickten κηρύγματα die Autorität des Petrus (durch Voranschickung eines Briefes, in welchem dieser dem Jacobus seine vollkommenste Billigung der κηρύγματα an den Tag legt und ihn um Geheimhaltung derselben bittet) zu vindiciren sucht, anderseits die Uebereinstimmung des angeblichen Auszugs — der Homilien — mit jenen κηρύγματα außer Zweifel zu setzen bemüht ist [29]) — war mittelbar für die Clementinen die Autorität des Petrus selbst gewonnen, wie wir dies früher Cap. I. §. 5. ausführlich gezeigt. So war die Einführung der Clementinen als eines Auszugs aus petrinischen κηρύγματα nur ein Kunstgriff des Verfassers, darauf berechnet, die Glaubwürdigkeit derselben außer Zweifel zu setzen, und ebendeshalb ist keineswegs durch die Voraussetzung einer solchen Schrift in den Clementinen ihre wirkliche Existenz verbürgt, vielmehr ist höchst wahrscheinlich, daß dieselbe nie existirt hat.

2) Der Verfasser der Clementinen verräth ein sichtbares Streben, die κηρύγματα als Geheimschrift erscheinen zu lassen. Nicht allein läßt er Petrus den Jacobus um die strengste Geheimhaltung bitten, sondern er berichtet noch außerdem — in der sogenannten διαμαρτυρία — daß Jacobus dieser Bitte nachgekommen, und setzt die Beschwörungsformel, welche Jacobus für den bestimmt, welchem diese Schrift mitgetheilt werden sollte, hinzu. Grade aber dies Bestreben, die κηρύγματα als Geheimschrift darzustellen, zeugt deutlich davon, daß der Verfasser

29) Wie er dies erreicht, siehe Cap. I. §. 5.

ſie nicht bei ſeinen Leſern vorausſetzte, und macht höchſt wahrſcheinlich, daß ſie überhaupt nicht exiſtirten [30]).

3) Endlich finden wir nirgends ſonſt eine ſolche angeblich clementiniſche, die Lehrverkündigungen des Petrus umfaſſende Schrift, die vor den Clementinen exiſtirt haben könnte, erwähnt, da alle Schriften dieſer Art, die wir kennen, erſt auf Grundlage der Clementinen als ihre Ueberarbeitungen entſtanden ſind, wie wir in den folgenden §§. zeigen werden. Auch möchte ich noch hervorheben, daß grade der Umſtand, daß die Recognitionen ſo ausführlich den Inhalt der einzelnen Bücher angeben — es nimmt dies das ganze 75ſte Capitel des dritten Buchs ein — gewiß ebenfalls dafür ſpricht, daß der Verfaſſer eine ſolche Schrift fingirte, und ſie nicht wirklich exiſtirte. Wozu ſonſt die genaue Angabe des Inhalts?

Nach allem dieſen iſt klar, daß, wie die von den Clementinen und den Recognitionen vorausgeſetzten *κηρύγματα* nie exiſtirt haben, ſo die Einführung der Clementinen als eines Auszugs aus denſelben ein bloßes Vorgeben iſt, daß man alſo noch viel weniger berechtigt iſt, mit Credner die Clementinen für einen Auszug aus dem bekannten *κήρυγμα Πέτρου* zu halten.

In der That zeugt auch die ganze Anlage und der innere Organismus der Clementinen (ſiehe Cap. I. §. 5. u. 6.) von einer ſo hohen Originalität, daß ſie unmöglich eine Bearbeitung einer andern Schrift ſein können. Umgekehrt ſind aber auf ihrer Grundlage mannigfache Ueberarbeitungen entſtanden, auf die wir jetzt genauer eingehen müſſen:

1) die Recognitionen,

2) die ſogenannte Epitome in mehreren Recenſionen.

Beide Schriften haben wir noch. Verloren gegangen iſt eine

3te Bearbeitung, die orthodoxe Recenſion der Clementinen.

4) die *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος*.

Wir reden zuerſt von den Recognitionen.

---

30) Wären wirklich jene *κηρύγματα* identiſch mit dem *κήρυγμα Πέτρου*, welches doch ſo unbekannt nicht war, wie höchſt auffallend hätten jene Veranſtaltungen erſcheinen müſſen, dieſe Schrift geheim zu halten!

§. 2.

sgaben der Recognitionen. Urſprünglich in grie-cher Sprache verfaßt, jetzt nur in einer lateini-chen Ueberſetzung des Rufin vorhanden. Kritik der Ueberſetzung.

Der erſte Herausgeber der Recognitionen war Joh. Sl-rdus, Baſel 1526, ſodann erſchienen ſie zu Paris 1541 und 58. Eine neue Ausgabe beſorgte hierauf Gruterus Venra-s zu Cöln 1569, welche in der **bibliotheca maxima pa-m, tom. II. Lugdun. Batav. 1677.** abgedruckt worden iſt. ı ausgezeichnetes Verdienſt auch um die Recognitionen hat der treffliche Cotelerius erworben, der durch die Vergleichung jrerer, bis dahin unbenutzter Codices in den Stand geſetzt rd, den vielfach corrumpirten Text zu verbeſſern und einen gern Abſchnitt, lib. III. c. 2—11. incl., der in den frühern sgaben fehlte, wiederherzuſtellen — im erſten Theil ſeiner sgabe der apoſtoliſchen Väter, Paris 1672, von welcher Cle-is zuerſt 1698, dann 1724 eine neue mit Zuſätzen berei-rte Ausgabe beſorgt hat. Einen unveränderten Abdruck die-letztern Ausgabe lieferte Gallandi in ſeiner **bibliotheca vet. tr., tom. II. Venetiis 1766.** Endlich ſind in der neueſten t die Recognitionen von Gersdorf in ſeine **biblioth. patr. cl. latin. (vol. I. Lipsiae 1838.)** aufgenommen worden. is Vergleichen neuer Handſchriften machte es möglich, einen rt zu geben, der an Correctheit die frühern bei weitem übertrifft.

Wir haben die Recognitionen nur in einer lateiniſchen berſetzung durch den bekannten Rufin. Daß derſelbe die Re-gnitionen aus dem Griechiſchen überſetzt hat, erhellt aus ſei-: Vorrede zur Ueberſetzung und aus andern Zeugniſſen, und von Niemand beſtritten worden. Wohl aber haben Einige hauptet, die Recognitionen ſeien urſprünglich lateiniſch geſchrie-ı und ſodann ins Griechiſche übertragen und von Rufin wie-: ins Lateiniſche zurücküberſetzt. So ſchon Anaſtaſius der bliothekar [1]) und nach ihm Daniel Huetius [2]). Dieſe An-

1) In ſeiner epistola ad Johannem diaconum, herausgegeben von rmond in ſeinen opp. tom. III. p. 472.

2) De claris interpretibus p. 151.

nahme ſtützt ſich einzig auf eine mißverſtandene Stelle in der Vorrede des Rufin, auf die Worte — — ut Clementem nostrae linguae redderemus und etwas weiterhin: suscipe — — redeuntem ad te Clementem nostrum. Das reddere linguae latinae und das redeuntem Clementem glaubte Anaſtaſius nur von einem Zurücküberſetzen ins Lateiniſche verſtehen zu können. Aber, da der römiſche Clemens griechiſch geſchrieben hatte, ſo konnte die Ueberſetzung ſeiner Schrift ins Lateiniſche wohl als ein reddere Clementem linguae latinae bezeichnet werden.

Für die Kritik der Ueberſetzung iſt die Vorrede, welche Rufin derſelben an den Biſchof Gaudentius von Brescia voranſchickte, von großer Wichtigkeit. Freilich hat man ihm bisweilen dieſe Vorrede, wie die Ueberſetzung ſelbſt, abſprechen wollen [3]). Aber mit Recht hat ſchon Cotelerius geltend gemacht, daß nicht allein aus den Zeugniſſen der beſten und älteſten Codices, ſondern auch aus dem durchaus Rufinſchen Gepräge des Styls die Aechtheit der praefatio, wie der Ueberſetzung, mit Nothwendigkeit folge. Dazu kommt, daß Rufin ſelbſt in der peroratio commentariorum Origenis in Pauli epistol. ad Romanos von ſeinem Entſchluſſe ſpricht, die Recognitionen zu überſetzen: Post hoc sane vocat nos opus, quod olim quidem injunctum est, sed nunc a beato Gaudentio episcopo vehementius perurgetur, Clementis scilicet, romani episcopi, apostolorum comitis ac successoris de recognitione libri ut in latinum vertantur, und daß Gennadius (de viris illustr. c. 17.), Anaſtaſius der Bibliothekar (a. a. O.) u. a. den Rufin ausdrücklich als Ueberſetzer bezeichnen. Die Ueberſetzung des Rufin iſt aber wohl nicht die einzige geblieben, denn auch Paulinus, Biſchof von Nola, gedenkt in einem Briefe an Rufin eigener Bemühungen, den Clemens zu überſetzen, und Gennadius l. l. ſcheint lateiniſche Exemplare der Recognitionen ohne Prolog zu kennen, welche nach ſeinem Urtheil nicht von Rufin herrührten [4]). Wenigſtens iſt der Abſchnitt lib. III. c.

3) Das Genauere in meiner Abhandlung über die Recognitionen in Pelts Mitarbeiten, Jahrg. 1841. Heft IV.

4) Vergl. Cölln über Clementinen. Die Stelle des Gennadius lautet: Rufinus maxima parte Graecorum bibliothecam Latinis exhi-

– 11. mit Beſtimmtheit aus einer von der Ruſiniſchen ver-
ebenen Ueberſetzung gefloſſen. Vergl. weiter unten.

Da das griechiſche Original verloren gegangen iſt, ſo
mt alles darauf an, die Beſchaffenheit der Ueberſetzung zu
itteln, um nicht dem Erſtern etwas beizulegen, was nur von
Letztern gilt. Hierüber gibt uns zunächſt das Zeugniß des
ſin ſelbſt Aufſchluß, ſodann ſind uns aber auch aus dem
iginal von den Vätern zum Theil längere Abſchnitte erhalten,
welchen wir die Ueberſetzung prüfen können, endlich iſt noch
s Urtheil der Väter über die griechiſchen Recognitionen
berückſichtigen und zu prüfen, inwiefern daſſelbe auf die la-
niſche Ueberſetzung paßt. Aus dieſer dreifachen Quelle wer-
n wir eine ziemlich genaue Kenntniß von der Beſchaffenheit
: Ueberſetzung erhalten können.

Rufin ſelbſt äußert ſich folgendermaßen in der genannten
rrede über ſeine Ueberſetzung: Sunt quaedam — — — de
genito deo genitoque disserta et de aliis nonnullis. — —
iec ego — — — aliis reservare malui, quam minus
na proferre. Hiermit iſt eine andere Stelle des Rufin zu
gleichen (de adulteratione libror. Origenis): In aliqui-
s, ſagt er hier von den Recognitionen, ita Eunomii dogma
ibitur, ut nihil aliud, quam ipse Eunomius disputare
datur, filium dei creatum ex nullis exstantibus asse-
rans. Tum deinde — hier erfahren wir, was unter dem
lia nonnulla» der vorigen Stelle zu verſtehen iſt — etiam
id adulterii inferitur genus, ut naturam diaboli caete-
umque daemonum non propositi voluntatisque malitia,
l excepta ac separata creaturae produxerit qualitas [5]).
zeugt hier Rufin ſelbſt, daß er die Stelle, welche de inge-

---

t, Basilii, — — — Clementis romani recognitionum libros. — —
ram omnium quaecunque praemissis prologis a latinis leguntur,
tufino interpretata sunt, quae sunt sine prologo, ab alio translata,
prologum facere noluit. Es iſt freilich nicht gewiß, ob das: quae
t sine prologo, auch von den Recognitionen gilt.

5) Er fügt freilich gleich darauf noch hinzu: sunt etiam alia
nulla libris ejus inserta, quae ecclesiastica regula omnino non
ipit. Aber es iſt ja auch in ſeiner Ueberſetzung noch Manches, quae
lesiastica regula non recipit, wie wir ſpäterhin ſehn werden.

nito deo genitoque handelte, in ſeiner Ueberſetzung ausgelaſſen, ſo können wir kein Bedenken tragen, die Uebertragung des Abſchnitts lib. III. c. 2—11., der eine der arianiſchen verwandte Anſicht enthält, dem Rufin abzuſprechen und einem ſpätern Ueberſetzer zuzuſchreiben, zumal da dieſe Stelle in den meiſten Handſchriften fehlt. Mit derſelben Sicherheit können wir auch annehmen, daß lib. VIII, c. 55. und 56. die Ueberſetzung vom Original abgewichen iſt, da dieſe Stelle den Teufel für ein urſprünglich gut geſchaffenes und mit Freiheit gefallenes Weſen erklärt — eine Lehre, von der der griechiſche Text nach Rufin's eigenem Geſtändniß das Gegentheil enthielt. Im Uebrigen iſt die Ueberſetzung gewiß nicht ſo untreu und willkürlich, wie man gewohnt iſt von Rufin vorauszuſetzen. Denn derſelbe Rufin, welcher frei bekennt, was er geändert, verſichert dem Gaudentius, der das griechiſche Original wohl kannte (was Rufin in der genannten Vorrede bezeugt): in ceteris autem, quantum potuimus, operam dedimus, non solum a sententiis, sed ne a sermonibus quidem satis elocutionibusque discedere. Ferner iſt nicht wohl einzuſehen, wie die Annahme, daß Rufin außer den Aenderungen, welche er ſelbſt eingeſteht, ſich noch viele andere erlaubt habe, um das Buch der Rechtgläubigkeit ſeiner Zeit näher zu bringen, mit dem Umſtand zu reimen iſt, daß Origenes die Recognitionen [6]) als eine Schrift des Clemens anführt, ohne Zweifel an ihrer Aechtheit zu äußern. Denn die mögliche Annahme, er habe ſie wohl nicht genauer gekannt, erweiſet ſich als unhaltbar, da er eine lange Stelle aus denſelben anführt (tom. III. Comment. in Genesin Philocal. c. 22. vergl. die Ausgabe des Origenes von Delarve tom. II. Parisiis 1733. p. 20 seqq.). Auch kann man gewiß mit Recht fragen: Waren die griechiſchen Recognitionen ſo voll von häretiſchen Meinungen, welches Intereſſe hatte Rufin, dieſe Schrift zu überſetzen, welches Intereſſe der Biſchof Gaudentius, auf die verſprochene Ueberſetzung zu bringen [7])? Ferner wenn wir einerſeits durch den Umſtand, daß Ru-

6) Origenes citirt hier die περίοδοι Κλήμεντος; dies iſt aber eine der verſchiedenen Bezeichnungen für die Recognitionen. Vergl. §. 3.

7) Vergl. die ſchon oben angeführte peroratio translationis suae explanat. Origenis in epistol. ad Roman. von Rufin.

der die clementiniſchen Homilien, wie die Recognitionen wohl
nte [8]), die Letzteren überſetzte, zur Annahme genöthigt werden,
i der Text der Letzteren weniger Häretiſches enthielt, als der
ſtern, auf der andern Seite aber wahrnehmen, daß auch in
Ruſiniſchen Ueberſetzung noch vieles Häretiſche geblieben iſt [9]),
wird auch hierdurch offenbar die Treue der Ueberſetzung ſehr
:bürgt, und die Annahme, daß Ruſin, was mit dem Lehrbe-
ff ſeiner Zeit nicht ſtimmte, geändert, ausgeſchloſſen. Endlich
rd unſer Urtheil über die Ueberſetzung noch durch die Vergleі-
ng derſelben mit den uns aus dem griechiſchen Text erhalte-
ı Fragmenten beſtätigt [10]).

---

8) In ſeiner Vorrede ſchreibt Ruſin an den Gaudentius: Puto, ad te non lateat, Clementis hujus in graeco ejusdem operis ἐγνώσεων, hoc est recognitionum, duas editiones haberi et duo pora esse librorum in aliquantis quidem diversa, in multis tamen ædem narrationis. Die eine dieſer editiones ſind natürlich die von ſia überſetzten Recognitionen, daß die andere die Clementinen ſind, geht ıa aus der Beſchreibung: «in aliquantis quidem diversa, in multis ta-a ejusdem narrationis», noch beſtimmter aber aus dem Folgenden: de-ıe pars ultima hujus operis, in qua de transformatione Simonis re-tur, in uno corpore habetur, in alio penitus non habetur. Denn nur ɔen Recognitionen wird die Geſchichte von der Verwandlung des Vaters Clemens erzählt, in den Clementinen, deren Schluß freilich nicht auf ı gekommen iſt, kann ſie nicht berichtet worden ſein. Vergl. §. 6. I.

9) Vergl. weiter unten §. 7. I.

10) Zunächſt iſt hier die oben angeführte Stelle des Origenes zu ähnen, die mit den Recognitionen lib. X, 10—13. zuſammenſtimmt. dann kommt eine Stelle aus dem Euſebius (praep. evangel. VI, seqq.) in Betracht. Hier theilt er nämlich einen längern Abſchnitt der verloren gegangenen Schrift des Bardeſanes, de fato adv. Abi-a astrologum mit, der ſich ebenfalls in den Recognitionen findet, lib. 19 seqq. (offenbar hat der Verfaſſer der Recognitionen denſelben aus ı Bardeſanes entnommen, und nicht umgekehrt, wie zuweilen behauptet den iſt, da die Recognitionen das ſpätere Product ſind), und die ziem-genaue Uebereinſtimmung der angeführten Stelle des Euſeb. mit der ſiniſchen Ueberſetzung der Recognitionen zeugt von ihrer Treue. Eben elbe Stelle hat auch Cäſarius von Nazianz, dialog. II. interrog. . und 110. aufbewahrt, und in den verhältnißmäßig wenigen Stellen, die Recognitionen vom Text des Euſebius abweichen, ſtimmt er mei-theils mit den erſtern überein — ein neuer Beweis, daß die Ueber-ng des Ruſin nicht grade ſehr vom Original abgewichen iſt. Auch ıs hat in ſeinen Briefen manche Stellen aus dem griechiſchen Origi-

Allein man weiß mehrere Stellen beizubringen, in denen Rufin willkürlich geändert habe. Wir müſſen dieſe um ſo mehr genauer durchgehn, als ſie für die folgenden Unterſuchungen von Wichtigkeit ſind.

Zunächſt führt Cölln a. a. O. nach Dodwell's Vorgang [11]) den Schluß des Briefs von Clemens an Jacobus an. Wie den Homilien als Einleitung ein pſeudoclementiniſcher Brief an Jacobus voranſteht [12]), ſo ſtand auch nach dem Zeugniß des Rufin in der Vorrede an den Gaudentius vor den Recognitionen ein Brief von Clemens an Jacobus, **in qua idem Clemens ad Jacobum fratrem domini scribens de obitu nunciat Petri et quod se reliquerit successorem cathedrae et doctrinae, in qua etiam de omni ordine ecclesiastico continetur.** Er habe den Brief, fährt Rufin fort, aus einem doppelten Grunde ſeiner Ueberſetzung nicht vorgeſetzt, einmal weil er nicht zu den Recognitionen gehöre, ſondern ſpätern Urſprungs ſei, ſodann, weil er ihn ſchon früher einmal überſetzt habe. Dieſe Ueberſetzung haben wir noch, ſie ſtimmt bis auf den Schluß des Briefs durchaus mit dem vor den Homilien ſtehenden griechiſch verfaßten Briefe zuſammen. Aber während dieſer ſchließt: Deshalb habe ich nicht gezögert, Dir, mein Gebieter Jacobus, die Lehrverkündigungen des Petrus zu

---

nal der Recognitionen aufbewahrt, ſie jedoch größtentheils ziemlich frei bemuzt. Mit Unrecht würde man alſo aus dieſen Abweichungen folgern, daß ſich Rufin vom Original entfernt habe, zumal da von Rilus gewiß iſt, eum aliorum patrum loca multis plerumque mutatis aut additis sua fecisse, wie Fabricius in ſeiner bibliotheca graeca ed. Harless vol. X. p. 12. ſagt. Ein Gleiches gilt vom Verfaſſer des opus imperfectum in Matthaeum unter den Werken des Chryſoſtomus. Spätere Anführungen von Iſidor von Sevilla, Beda, Agobard von Lyon, Freculfus u. a. können hier deshalb nicht in Betracht kommen, weil ſie die Ruſiniſche Ueberſetzung und nicht den Originaltext der Recognitionen benutzen. — Ganz beſonders ſind es aber die clementiniſchen Homilien, welche unſere Behauptung beſtätigen. Da es ſich nämlich in der Folge herausſtellen wird, daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Homilien ſind, ſo zeigen uns die vielen Stellen, in denen die Erſtern eine wortgetreue lateiniſche Ueberſetzung der Letztern geben, daß die Ueberſetzung Rufins keineswegs ſo willkürlich war.

11) Dissertat. in Irenaeum, Oxoniae 1689. p. 442—444.

12) Vergl. Cap. I. §. 2.

beſchreiben und zu überſchicken unter dem Titel: *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή*, ſo gibt Rufin dafür: **sub eo titulo, quem ipse (Petrus) praecepit adfigi, i. e. Clementis itinerarium, non praedicationis Petri.** Hier meint nun Cölln, habe Rufin willkürlich geändert. Allein ſicher mit Unrecht. —

Hätte Rufin den vor den Homilien ſtehenden Brief überſetzt, ſo müßten wir ihn unbedenklich einer Aenderung beſchuldigen. Allein er ſelbſt bezeugt ja den vor den Recognitionen ſtehenden clementiniſchen Brief übertragen zu haben. Offenbar iſt nur ein Doppeltes möglich: Entweder war in dem Texte, den Rufin vor ſich hatte, ſchon jene Aenderung vorgenommen, und Rufin überſetzte wörtlich, oder jener Brief ſtimmte auch im Schluſſe mit dem vor den Homilien ſtehenden überein. Daß nur die erſtere Annahme richtig iſt, wird ſich aus dem Folgenden ergeben.

Zu den Homilien gehörte der pſeudoclementiniſche Brief als Einleitung; als ſolche gibt er ſich durch den Schluß, dem die Ueberſchrift der Homilien entſpricht, kund [13]). Nun aber ſind die Recognitionen, wie wir ſpäterhin zeigen werden, eine Ueberarbeitung der Homilien; wie demnach den Homilien jener Brief als Einleitung vorangeht, ſo war derſelbe Brief nach dem Zeugniß des Rufin auch den Recognitionen vorangeſtellt. Wir laſſen es hier hingeſtellt, ob ſchon der Verfaſſer der Recognitionen dieſen Brief denſelben vorſetzte, oder ein Späterer, jedenfalls vor Rufin Lebender, ihn ebenfalls für die Recognitionen vindiciren wollte [14]); aber, von wem dieſe Vorſetzung auch ausgegangen ſein mag, keineswegs konnte dabei der Schluß des Briefes, wodurch er ſeine Zuſammengehörigkeit mit den Homilien beurkundete, unverändert gelaſſen werden, es mußte vielmehr ſtatt jenes Titels der Homilien *Κλήμεντος — — — ἐπιτομή* ein der Ueberſchrift der Recognitionen entſprechender gewählt werden. **Clementis itinerarium** gibt Rufins Ueberſetzung, *Κλήμεντος περίοδοι* war aber wirklich eine der verſchiedenen Bezeichnungen für die Recognitionen,

---

13) Wie wir oben gezeigt haben, Cap. I. §. 3.

14) Daß nur die erſtere Annahme haltbar iſt, werden wir weiterhin (§. 4.) ſehen.

wie wir dies nachher zeigen werden. So iſt die Aenderung des Schluſſes ſchon von dem ausgegangen, welcher den clementiniſchen Brief ebenfalls für die Recognitionen in Anſpruch nehmen wollte, keinesfalls alſo von Rufin.

Weiter beſchuldigt Cölln nach Cotelerius («sed Rufinus solens more suo turbat») Vorgang den Rufin in den Stellen einer Aenderung, wo die Recognitionen ſich auf petriniſche von Clemens verfaßte und von ihm an Jacobus überſandte Lehrverkündigungen beziehn. Die Clementinen ſetzen nämlich petriniſche, von Clemens [15]) auf Geheiß des Petrus niedergeſchriebene, aber von Petrus ſelbſt an Jacobus überſchickte κηρύγματα voraus, Brief des Petrus an Jacobus c. 1., des Clemens an Jacobus c. 20. und h. I, 20. [16]). Ebenſo, meint Cölln, habe auch im griechiſchen Text der Recognitionen geſtanden, und Rufin in dem vor den Recognitionen ſtehenden clementiniſchen Briefe c. 20. und in den Recogn. lib. I, 17. III, 74. 75. willkürlich daraus gemacht petriniſche, von Clemens an Jacobus geſandte Lehrverkündigungen. Allein was ſteht der Annahme entgegen, daß jene Aenderung nicht von Rufin, ſondern ſchon vom Verfaſſer der Recognitionen, der die Clementinen überarbeitet, vorgenommen iſt? An ſich möglich ſind beide Annahmen, dieſe Abweichung ſei ſchon vom Verfaſſer ausgegangen, wie daß ſie erſt durch Rufins Ueberſetzung hineingekommen iſt. Cölln behauptet das Letztere, aber ganz gewiß mit Unrecht. Wir brauchen uns nicht darauf zu berufen, daß er den Beweis zu geben unterlaſſen hat, ſondern können das Irrige ſeiner Behauptung beſtimmt erweiſen. Zunächſt iſt darauf aufmerkſam zu machen, daß die angegebene Differenz nicht die einzige Abweichung der Recognitionen von den Homilien iſt in Hinſicht auf die Schrift, welche beide vorausſetzen, denn während die Clementinen nichts Genaueres angeben, als daß der erſte Theil vom wahren Propheten gehandelt [17]), erwähnen die Recognitionen (lib. III, 75.), daß ſie aus zehn Büchern beſtanden habe,

15) Vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

16) Daß beide Briefe zu den Homilien gehören und mit denſelben ein Ganzes bilden, haben wir Cap. I. §. 5. gezeigt.

17) hom. I, 20., vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

en den Inhalt jedes einzelnen an. Dieſe Abweichung
in doch unmöglich der Ueberſetzung Rufins zur Laſt le-
nn man nicht annehmen will, er habe das ganze 75ſte
des 3ten Buchs zugeſetzt. Vielmehr müſſen wir hier
daß der Verfaſſer der Recognitionen von der Schrift,
berarbeitete — von den Clementinen — abgewichen iſt.
er iſt es doch höchſt unnatürlich, anzunehmen, die be-
re Abweichung in Betreff der Schrift, welche die Re-
ien und Clementinen voraussetzen, ſei vom Verfaſſer der
tionen ausgegangen, und bei der unbedeutendern, ob ſie
rus oder Clemens überſchickt ſei, dies in Abrede zu ſtel-
e vielmehr auf Rechnung der Ruſiniſchen Ueberſetzung
iben. — Iſt ſchon hiernach höchſt wahrſcheinlich, daß
ede ſtehende Aenderung vom Verfaſſer der Recognitio-
) nicht von Rufin vorgenommen iſt, ſo läßt ſich dieſes
auf andere Weiſe zur Gewißheit erheben. Setzen wir
)en Fall, Rufin habe die Aenderung vorgenommen, ſo-
dem vor den Recognitionen ſtehenden Brief des Cle-
ls auch in den Recognitionen I, 17. und III, 74. u. 75.,
:e er doch in jenen drei Stellen nur in gegenſeitiger
ihme geändert haben. Dies wäre aber nur möglich,
: den clementiniſchen Brief als zu den Recognitionen
) betrachtet und ihn zugleich mit denſelben überſetzt hätte;
var aber nicht der Fall. Weil alſo die Annahme, daß
iderung von Rufin ausgegangen, vorausſetzt, daß er den
iſchen Brief als zu den Recognitionen gehörend betrach-
ihn zugleich mit dieſen überſetzte, beides aber nicht der
ſo kann jene Aenderung nicht erſt von Rufin, ſondern
on vom Verfaſſer der Recognitionen vorgenommen ſein.

---

§. 3.

chiedene Benennungen der Recognitionen. Bedeutung dieſes Titels.

ie Recognitionen kommen unter ſehr verſchiedenen Be-
en bei den Vätern vor. Dem lateiniſchen «recogni-
entſpricht das griechiſche «ἀναγνώσεις», oder «ἀνα-
ώς». Das Erſtere führt Rufin in der Vorrede zu ſei-

ner Ueberſetzung [1]), das Letztere in ſeiner Schrift de adulterat. libror. Origen. (vergl. auch Photius biblioth. cod. CXIII.) als Titel des griechiſchen Originals an. Eine andere Bezeichnung derſelben Schrift war περίοδοι Πέτρου oder Κλήμεντος, wie ſich mit unumſtößlicher Gewißheit zeigen läßt.

So allgemein dies früher zugeſtanden wurde [2]), ſo einſtimmig betrachtet die neueſte Zeit dieſe περίοδοι als ein von den Recognitionen verſchiedenes, verloren gegangenes Werk. Denn außer der großen Menge derer, welche in denſelben die Grundſchrift der Clementinen und Recognitionen zu finden glauben — Schmidt, Cölln, Gieſeler, Bretſchneider, Gersdorf, Meier, Gfrörer, Simſon [3]) — erklären noch Krabbe [4]), Credner [5]), Klauſen [6]), Reuß [7a]), Schwegler [7b]), kurz faſt Alle [8]), welche das fragliche Verhältniß berühren, die περίοδοι für eine von den Recognitionen verſchiedene Schrift, allein, wie ſich zeigen wird, mit Unrecht.

Aus den Anführungen der Väter [9]) geht zunächſt hervor,

---

1) Sicher berechtigt uns dieſe Verſchiedenheit nicht, wie Fabricius bibliotheca graeca ed. Harless, tom. VII. Hamburgi 1801. p. 28. will, zu einer Aenderung des ἀναγνώσεις in ἀναγνωρισμός, zumal da die Recognitionen unter den mannigfachſten Bezeichnungen vorkommen.

2) Faſt einſtimmig ward bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts die Identität der περίοδοι und Recognitionen behauptet. Vergl. meine Abhandlung über die Recognitionen.

3) Ueber dieſe vergl. weiterhin §. 5.

4) Ueber Urſprung und Inhalt der apoſtoliſchen Conſtitutionen, Hamburg 1829. S. 111.

5) Beiträge S. 373.

6) Hermeneutik des neuen Teſtaments, überſetzt von Schmidt-Pfeiffer, Leipzig 1841. S. 134.

7a) a. a. O. S. 83.

7b) Ueber den Charakter des nachapoſtoliſchen Zeitalters in Zeller's theologiſchen Jahrbüchern 1839. Heft I. S. 187.

8) Wenigſtens alle proteſtantiſchen Gelehrten der neuern Zeit außer Henke, Kirchengeſchichte Band I. Braunſchweig 1827. S. 86., Mayerhoff, Einleitung in die petriniſchen Schriften, Hamburg 1835. S. 319. und dem Verfaſſer der Abhandlung: «Woher hat's der Dichter» in Göthe's «Kunſt und Alterthum», Band IV. Heft III. Stuttgard 1824. S. 81. Dagegen hält die Mehrzahl der katholiſchen Schriftſteller die Identität feſt. Vergl. meine Abhandl. über d. Rec.

9) Die περίοδοι Πέτρου, oder Κλήμεντος, oder ſchlechthin die

ıß die περίοδοι Πέτρου als eine Schrift des römiſchen Cle-ıens haben gelten wollen, gleichwohl aber ſchwerlich eine ſolche ewеſen ſein können [10]). Daß dem Apoſtel Petrus die Haupt-olle in denſelben übertragen war, erhellt ſchon aus der Bezeich-ung περίοδοι Πέτρου und wird durch mehrere Stellen der äter, z. B. des Hieronymus beſtätigt. Würde dies alles aber ur die Aehnlichkeit derſelben mit unſern Clementinen und ecognitionen bezeugen, ſo folgt die Identität der Letztern it den περιόδοις zuerſt aus der Uebereinſtimmung der uns us denſelben erhaltenen Fragmente mit den Recognitionen. Die Hauptſtelle iſt die von Origenes a. a. O. aufbewahrte. Καὶ Κλήμης δὲ ὁ Ῥωμαῖος, heißt es hier, — — ἐν ταῖς περιόδοις φησὶ — — — λόγῳ τεσσαρεςκαιδεκάτῳ. Die lange, darauf mitgetheilte Stelle entſpricht ganz dem, was wir rec. X, 10—13. leſen. Der Einwand, den man möglicher Weiſe erheben könnte, daß nach Origenes dieſe Stelle im 14ten Buch der περίοδοι ſtehen ſoll, die Recognitionen dagegen nur aus 10 Büchern beſtehen und dieſe Stelle im 10ten Buch enthalten, verliert ganz und gar ſeine Bedeutung, wenn wir nachweiſen können, daß die Eintheilung der περίοδοι in beſtimmte Bücher ſchwankend war. Dies ergibt ſich aus dem gelaſianiſchen Decret. Während nämlich die Mehrzahl der Handſchriften die betreffende Stelle ſo enthalten: **Itinerarium, quod appellatur s. Clementis libri decem apocryphum**, geben andere **octo**, noch andere **novem**, der **codex vaticanus** endlich, aus dem Fontaninus daſſelbe edirt hat (**antiqq. hortus p.**

περίοδοι ſind erwähnt von Origenes a. a. O., in der athanaſianiſchen Synopſis, von Epiphanius haer. XXX. §. 15., Hieronymus advers. Jovinianum lib. I. c. 14. und comment. in epist. ad Galatas c. I. v. 18., Concilium romanum sub Gelasio, Adhelmus de laudibus virginitatis c. 12., Nicephorus Conſtantinopolitanus in ſeiner Chronographie, Hincmar de divortio Lotharii et Tetbergae c. 9.

10) Während Origenes, Epiphanius, Hieronymus die περίοδοι als eine Schrift des Clemens anführen, ſo erklärt das concilium romanum sub Gelasio (über daſſelbe vergl. das Cap. I. §. 10. Anm. 10. Bemerkte) ſie für ein apokryphiſches Product, wie auch ſchon Hieronymus die Worte zugefügt hatte: sed nunc nobis de canone omne certamen est, und Epiphanius eingeſtanden hatte, daß ſie manches Häretiſche enthielten, was er freilich aus einer Verfälſchung durch die Ebioniten ableitet.

317—31.), läßt die Anzahl der Bücher ganz weg, v
keinem andern Grunde, als weil die Eintheilung in
Bücher ſchwankend war, wie Fontaninus a. a. O.
Außer dieſer Stelle des Origenes wird uns noch ein
aus dem itinerarium Petri von Hincmar a. a. O. u
welche ſich ebenfalls in den Recognitionen findet, lib
Ergibt ſich ſchon hieraus die Identität der ἀναγνώ
recognitiones mit den περιόδοις oder dem itinerar
tri, ſo muß jeder Zweifel völlig ſchwinden, wenn
Adhelmus (de laud. virginitat. c. 12.) gegen Ende
Jahrhunderts erfahren, daß Rufin das itinerarium P
ches vom römiſchen Clemens in 10 Büchern griechiſ
worden ſei, ins Lateiniſche überſetzt habe. So iſt n
erſt nöthig, darauf aufmerkſam zu machen, wie auch
theilung der περιοδοι in 10 Bücher, welche in der
geführten Stelle berichtet wird, auf die Recognitio
Aber das können wir hier nicht unbemerkt laſſen,
Cotelerius und Grabe's Bericht mehrere Handſchriften
cognitionen den Titel itinerarium führen [11]), wodurch
unſerer Anſicht von der Identität der περιοδοι mit
cognitionen das Siegel der Gewißheit aufgedrückt wird
nach wird uns die Nachricht des Hieronymus (lib.
Jovin. c. 14. und lib. I. comment. in epistol. ad
c. I. v. 18.), daß in den περιόδοις einer Gattin un
des Petrus gedacht und von ihm ſelbſt berichtet werd
eine Glatze gehabt, wovon ſich nur das Erſte in un
gen Text der Recognitionen findet, gewiß nicht an de
tät der περιοδοι mit den Recognitionen irre machen
um ſo weniger, als wir durch Cotelerius erfahren,
Text der einzelnen Handſchriften mannigfache Verſchi
darbietet, in einigen ſich Zuſätze finden, in andern dag
gere Stellen ausgelaſſen ſind. So iſt gewiß die Ve
nicht unwahrſcheinlich, daß dieſe Stelle mit Abſicht vor
ſchreibern ausgelaſſen iſt, weil ſie etwas des Petrus
ges darin zu ſehen glaubten, und daß ſie ſich durch
chung neuer Codices vielleicht wieder herſtellen laſſe

11) Vergl. meine Abhandl. üb. die Rec.

Ebenſowenig kann aus dem Umſtand, daß Origenes a. a. O. die περίοδοι als eine Schrift des Clemens anführt, ohne Zweifel in ihre Aechtheit zu ſetzen, ein triftiger Einwand gegen die Identität derſelben mit den Recognitionen entnommen werden. Denn wenn auch Niemand aus dieſer Anführung leicht folgern würde, daß die περίοδοι eine ächte Schrift des Clemens geweſen ſein müſſen und deshalb nicht mit den Recognitionen identiſch ſein können, ſo könnte man doch wohl ſo ſchließen: Jene περίοδοι können offenbar nichts Häretiſches enthalten haben, da Origenes ſie als ächte clementiniſche Schrift betrachten konnte, können alſo deshalb nicht mit den Recognitionen identiſch ſein. Allein, wenn doch jene περίοδοι in dem gelaſianiſchen Decret in die Reihe der Apokryphen geſetzt worden ſind, wenn ſchon Hieronymus bemerkt: **sed nunc nobis de canone omne certamen est**, ſo werden wir doch nicht behaupten können, daß ſie nichts Häretiſches enthalten haben. Ohnehin iſt bekannt, daß Origenes auch häufig häretiſche Schriften benutzte. «**Ceterum observari (Origenem), non raro uti solere testimoniis librorum apocryphorum, ita tamen illis utitur, ut nonnisi optima quaeque ex illis decerpat**», bemerkt Valeſius zu Euſeb's Kirchengeſchichte III, 38. Nur ſo viel folgt offenbar daraus, daß jene περίοδοι nicht grade ſo ſehr viel Häretiſches enthalten konnten. Wäre nun freilich das griechiſche Original der Recognitionen ſo voll von häretiſchen Lehren geweſen, als die vorausſetzen, welche meinen, daß Rufin außer dem, was er ſelbſt geändert zu haben bekennt, noch gar Vieles ausgelaſſen und hinzugefügt habe, um die Schrift der Rechtgläubigkeit ſeiner Zeit näher zu bringen, dann würden wir ſchwerlich die Identität der περίοδοι, welche Origenes für eine clementiniſche Schrift halten konnte, mit den Recognitionen annehmen dürfen. Allein jene Meinung haben wir ſchon oben als eine irrige erkannt. So verliert auch dieſer Einwand bei genauerer Betrachtung ſeine ganze Bedeutung.

Allein ein nicht wohl abzuweiſender Einwand würde ſich gegen unſere Annahme erheben laſſen, wenn Cölln in ſeiner oben (§. 2.) ſchon beſprochenen Behauptung Recht hätte, daß der vor den Recognitionen ſtehende clementiniſche Brief ebenſo wie der vor den Homilien befindliche, geſchloſſen habe: Κλή-

μεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή und Rufin willkürlich daraus gemacht Clementis itinerarium. Offenbar würde er nämlich durch dieſe Aenderung zu erkennen gegeben haben, daß er den Brief als zu dem itinerarium (περίοδοι) Clementis gehörend betrachtete. Stellen wir damit ſeine Behauptung zuſammen, daß er nicht zu den Recognitionen gehöre, ſo würde ſich als Anſicht Rufins, deſſen Zeugniß hierin offenbar entſcheidend ſein müßte, die Verſchiedenheit der περίοδοι von den Recognitionen ergeben. Allein die Vorausſetzung einer Aenderung durch Rufin haben wir oben (§. 2.) als unrichtig erkannt und geſehn, daß ſchon im griechiſchen Text des vor den Recognitionen ſtehenden Briefes dieſelbe vorgenommen ſein muß. So ergibt ſich denn grade das Gegentheil. Denn, wenn ſchon der, welcher dieſen Brief auch für die Recognitionen vindiciren wollte, die Worte, wodurch er ſich als Einleitung zu den Homilien kund gab, veränderte und ſtatt des Titels der Homilien: Κλήμεντος — — — ἐπιτομή den der Recognitionen vorſetzte: Κλήμεντος περίοδοι, wie wir dies vorhin gezeigt haben, — ſo ergibt ſich doch unzweifelhaft, daß die Recognitionen auch die Benennung περίοδοι Κλήμεντος führten.

So haben wir Alles ſorgfältig erwogen, was für die in der neueſten Zeit ſo verbreitete Annahme der Verſchiedenheit der περίοδοι von den Recognitionen vorgebracht iſt, aber erkannt, daß ſich mit der größten Gewißheit die Identität beider erweiſen läßt. Nur die Modification dieſer Anſicht, die περίοδοι ſeien urſprünglich eine beſondere Schrift geweſen, nachher ſei jedoch dieſe Benennung auf die Ueberarbeitung derſelben — die Recognitionen — übergegangen, welche ſchon Kleuker, Apokryphen des n. Teſt. S. 287 ff., und in der neueſten Zeit Gersdorf in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe der Recognitionen vorgetragen haben, verdient eine beſondere Beachtung. Freilich kann dieſelbe nicht durch den Nachweis abgefertigt werden, daß die Recognitionen auch περίοδοι genannt worden ſeien, — dies wird ja zugeſtanden, nur behauptet, es habe urſprünglich noch ein von den Recognitionen verſchiedenes Werk περίοδοι Πέτρου gegeben. Aber daran ſcheitert dieſe Annahme, daß ſich einmal gar keine Spuren jener ältern περίοδοι nachweiſen laſ-

Sodann iſt die Vorausſetzung, unter welcher ſie allein bar iſt, daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der περίοδοι enthalten — wie ſollte es ſonſt auch gekommen ſein, die Recognitionen ſpäterhin ihren Namen erhielten — un- bar. Wir werden nämlich ſpäterhin darthun, daß ſie viel- r eine Ueberarbeitung der Homilien ſind.

Außer der Bezeichnung ἀναγνώσεις, ἀναγνω- ρμός, περίοδοι führte unſere Schrift auch die nennung πράξεις Πέτρου. Photius erwähnt bibl. d. CXII. und CXIII. eine clementiniſche Schrift, welche die ten und Disputationen des Petrus und die Wiedererken- ng des Clemens mit ſeinen Eltern und Brüdern beſchreibe, welche mit den Worten ἐγὼ Κλήμης beginne. Wenn hiernach keinem Zweifel unterworfen iſt, daß er entweder die ognitionen oder die Homilien gemeint haben muß, ſo nö- t uns die genauere Beſchreibung, das Erſtere anzunehmen [12]). nn Photius dieſer Schrift den Vorwurf des Arianiſirens ht, ſo trifft dieſer offenbar mehr die Recognitionen [13]) als Clementinen. Sodann ſagt Photius, daß in einigen Exem- ren ein Brief angeblich von Clemens an Jacobus, in an- n ein vorgeblich petriniſcher Brief an ebendenſelben, in an- n gar kein Brief voranſtehe [14]). Nun gehört zwar zu den milien [15]), wie zu den Recognitionen [16]) ein pſeudoclementi- her Brief an Jacobus. Aber wie wir keine Spur davon en, daß derſelbe vor den Erſtern fehlte, ſo läßt ſich wohl ken, wie Rufins Urtheil, er gehöre nicht zu den Recognitio- Veranlaſſung werden konnte, ihn vor denſelben wegzulaſ- Werden wir auch hierdurch auf die Annahme, daß Pho- die Recognitionen vor Augen hatte, hingeführt, ſo noch r dadurch, daß zu den Homilien zwei Briefe, ein pſeudope-

12) Hierfür hat ſich auch die Mehrzahl der Gelehrten entſchieden, lier, Graveſon, Starck, Lumper, Kleuker, Cölln.

13) Vergl. weiter unten §. 9.

14) Das Letztere wird zwar nicht ausdrücklich berichtet, geht aber aus den Worten ἔν τισι δὲ ἐπιστολὴ προτάττεται hervor, vergl. terhin.

15) Vergl. Cap. I. §. 3.

16) Vergl. weiterhin §. 4.

triniſcher wie ein pſeudoclementiniſcher, nebſt einer διαμαρτυρία gehörten [17]), Photius aber kein Exemplar (obgleich er doch deren viele geſehn zu haben behauptet) gefunden hat, in welchem beide Briefe zuſammen, noch weniger die διαμαρτυρία (deren er gar nicht erwähnt) vor der clementiniſchen Schrift, von der er redet, geſtanden hätten. Sodann iſt der pſeudopetriniſche Brief, deſſen Photius gedenkt, keineswegs derſelbe mit dem vor den Homilien ſtehenden [18]). Auch der Umſtand, daß Photius viele Exemplare geſehn hat, kann die Annahme, daß er von den Recognitionen ſpricht, nur noch wahrſcheinlicher machen, denn, ſo weit verbreitet dieſe zur damaligen Zeit waren, ſo wenig waren die Clementinen bekannt [19]). Zur völligen Gewißheit wird unſere Behauptung, wenn wir durch ihn erfahren, daß einige Handſchriften die Ueberſchrift geführt ἀναγνωρισμὸς Κλήμεντος. Steht alſo feſt, daß Photius in dieſer Stelle von den Recognitionen redet [20]), ſo erfahren wir aus derſelben, daß dieſe auch die Benennung πράξεις Πέτρου führten. Denn wenn er als Vermuthung aufſtellt, daß es urſprünglich wohl zwei Ausgaben der πράξεις Πέτρου gegeben habe, eine verloren gegangene petriniſche, und eine clementiniſche — dieſelbe, von der er redet, — ſo würde daraus an ſich freilich noch nicht nothwendig folgen, daß die clementiniſche Ausgabe auch den Titel πράξεις Πέτρου geführt, da man dieſe Worte ebenſowohl als bloße Bezeichnung des Inhalts auffaſſen könnte. Allein das Folgende zeigt, daß wir hier πράξεις Πέτρου als Titel zu faſſen haben. Da er nämlich gleich darauf von «jenen verſchiedenen Ueberſchriften» redet, ſo ſind wir gezwungen «πράξεις Πέτρου» als einen dieſer Titel aufzufaſſen, da er ſonſt nur der einen Inſchrift ἀναγνωρισμός gedacht hätte. Dies wird auch dadurch beſtätigt, daß er das pſeudoclementini-

17) Vergl. Cap. I. §. 3.

18) Wie wir ſpäterhin (§. 4.) zeigen werden.

19) Vergl. Cap. I. §. 10.

20) Einen Einwand hiergegen kann unmöglich der Umſtand begründen, daß in einigen Exemplaren ein pſeudopetriniſcher Brief der Schrift, von welcher Photius redet, vorgeſetzt war. Wie dies gekommen, darüber vergl. §. 4.

Product, von dem er ſpricht, nachher mit den Worten be-
ɦnet: ἡ τῶν τοῦ Πέτρου πράξεων βίβλος.

Von dem griechiſchen Titel πράξεις Πέτρου für die
:ognitionen finden wir außer dieſer Stelle des Photius keine
uren. Man hat zwar bisweilen [21]) in den πράξεις Πέ-
ʋ des Euſebius h. e. III, 3. die Recognitionen wiederfin-
wollen, allein mit Unrecht, denn dieſe waren ein pſeudope-
ɪiſches Product, wie ſchon daraus, daß Euſeb ſie mit andern
ɪdopetriniſchen Schriften zuſammenſtellt, noch mehr aber aus
:ronymus, der in ſeinem catal. script. eccl. c. 1. ſie deut-
als ſolche bezeichnet [22]), mit Sicherheit hervorgeht. Aber
finden ſich verſchiedene lateiniſche Bezeichnungen für die la-
ɪiſche Ueberſetzung, welche aus dem griechiſchen πράξεις Πέ-
ʋ hervorgegangen ſind. Zunächſt gesta Clementis [23]) —
Veränderung des Πέτρου in Κλήμεντος kann um ſo we-
er befremden, als die περίοδοι bald mit dem Zuſatz Κλή-
τος, bald Πέτρου angeführt werden. Sodann weiſet auch
ɦl die Bezeichnung historia Clementis auf das griechiſche
άξεις zurück [24]). Cotelerius führt einen Codex an, welcher
e Inſchrift hat, und Grabe verſichert eine Handſchrift geſehn
haben (spicil. I. p. 276.), in welcher dieſelbe als Randbe-
ɾkung zugefügt war. Dazu kommt, daß der Verfaſſer des
as imperfectum in Matthaeum [25]) unter den Werken des
ɾyſoſtomus eine Stelle aus den Recognitionen (rec. III,
. u. 60.) unter dem Titel historia Clementis anführt. Ebenſo

---

21) So Lardner, Graveſon, Starck in den angeführten Schriften
2. Die πράξεις Πέτρου werden noch von manchen Andern erwähnt,
r überall als eine pſeudopetriniſche Schrift.

22) Will man einwenden, daraus, daß Hieronymus ſie als pſeudo-
:riniſche Schrift bezeichne, folge noch nicht, daß die πράξεις Πέτρου
Euſeb ebenfalls eine angeblich petriniſche Schrift geweſen ſein müſſen,
iſt zu entgegnen, daß ſchon die Ordnung, in welcher Hieronymus die
ɪdopetriniſchen Schriften anführt, beweiſet, daß er die angeführte Stelle
Euſeb vor Augen hatte.

23) Dieſe Inſchrift führt einer der Codices, die Cotelerius geſehn.

24) Es wäre freilich auch möglich, dieſe Bezeichnung auf das grie-
che ἱστορία Κλήμεντος zurückzuführen und als beſondern Titel zu
ſen.

25) Zu Matth. XXIV, 24.

Beda (de ratione temporum c. 3.): In sexto historiarum suarum (Clementis) libro ita scribit (vergl. rec. VI, 7.) und in hexaëmeron: In historia sancti Clementis ita refertur dixisse apostolum Petrum (vergl. rec. I, 27.). — Nach Cotelerius gibt ein Codex auch die ganz ähnliche Inschrift: s. martyris Clementis, episcopi romani, s. Petri discipuli narratio missa ad Jacobum.

Ferner führten die Recognitionen auch die Benennung: disputatio Petri cum Simone mago. Wenigstens gibt nach Grabe l. l. ein Codex die Inschrift de vera disputatione Petri apostoli contra falsitatem Simonis magi, und ein anderer führt die Vorrede des Rufin so an: Incipit prologus librorum Clementis de vera disputatione b. Petri apostoli contra falsitatem Simonis Magi apud Caesaream. Bei den Vätern kommen sie unter dieser Bezeichnung nicht vor. — Endlich werden die Recognitionen auch zuweilen bloß als die Schrift des Clemens von den Vätern angeführt. Der autor operis imperfecti in Matthaeum führt eine Stelle derselben so an: Petrus apud Clementem exponit, ebenso Beda in seiner retractatio in acta apostol. zu Cap. V, v. 34: In libro s. Clementis legimus — ein Beweis der weiten Verbreitung derselben.

Auch in den zuerst von Euseb erwähnten (h. e. III, 38.) διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος haben viele Gelehrte unsere Recognitionen wiederzufinden geglaubt [26]). Allein schon Gra-

---

26) Schon Rob. Bellarmin, de scriptor. eccles., Coloniae 1631. p. 41. stellte dies, mehr jedoch als bloße Vermuthung hin. Bestimmter behaupteten es Valesius in seiner Ausgabe des Eusb, Paris 1659. (vergl. die Ausgabe von Heinichen tom. I. p. 280.), Cave, historia litteraria, pars I. Londini 1688. (nach der Ausgabe von 1741. p. 30., vergl. dazu seine antiquitates patrum ins Deutsche übersetzt, Theil I. Bremen 1701. S. 210.), Nurrius, apparatus ad bibliothecam maximam patrum, tom. I. Parisiis 1696. diss. XI. p. 422. (ohne sich jedoch ganz bestimmt zu entscheiden), Starck, Kirchengeschichte des ersten Jahrhunderts, Berlin und Leipzig 1779. Thl. II. S. 583., Winter, Patrologie, München 1814. S. 186., Stolberg, Geschichte der Religion Jesu, neuste Ausgabe Theil VII. Wien 1817. S. 386., Locherer, Patrologie, Mainz 1837. S. 20. Unentschieden, ob diese Schrift mit den Recognitionen identisch ist, oder nicht, läßt es Möhler, Patrologie, Band I. Regensburg 1840. S. 70.

be[27]) hat das Irrige dieſer Behauptung nachgewieſen. Sie beruht einzig auf der Angabe der Väter, daß dieſe διάλογοι eine ziemlich umfangreiche pſeudoclementiniſche Schrift geweſen (Euſeb l. l., Hieronymus in ſeinem catal. script. eccl. c. XV.), «Zur Zeit des Euſeb», hat man für dieſe Annahme geſagt, «waren die Recognitionen vorhanden. Wären dieſe διάλογοι nun von denſelben verſchieden, warum hat Euſeb der einen pſeudoclementiniſchen Schrift gedacht, und der andern nicht? Nun kommt zwar an keiner Stelle der Recognitionen eine Disputation zwiſchen Petrus und Apion vor, aber Rufin geſteht ja manches in ſeiner Ueberſetzung ausgelaſſen zu haben, dazu gehörte auch wohl dieſe Disputation» [28]). In der That bedarf dieſe Annahme kaum der Widerlegung. Wodurch beweiſet man, daß Rufin dieſe Disputation ausgelaſſen hat? Rufin hat, wie wir §. 2. geſehn, nur die Stelle de ingenito deo genitoque weggelaſſen, die wir aber aus einer andern Ueberſetzung haben, und die Lehre der Recognitionen vom Teufel verändert. Dazu kommt, daß Photius bibl. codd. 112. und 113. die διάλογοι als ein von den Recognitionen verſchiedenes Werk anführt, ebenſo auch Honorius Auguſtodunenſis de luminaribus ecclesiae c. 15. — Gar keiner Widerlegung endlich bedarf es, wenn Winter, Patrologie S. 186. in der von Euſeb und Hieronymus angeführten pſeudopetriniſchen ἀποκάλυψις Πέτρου die Recognitionen finden will.

Es gab alſo eine Menge von Bezeichnungen für unſere Schrift: Κλήμεντος oder Πέτρου ἀναγνωρισμός oder ἀναγνώσεις (recognitiones), περίοδοι (itinerarium Clementis), πράξεις (gesta, historia, oder historiae, narratio Clementis), endlich disputatio Petri cum Simone Mago. Ver-

27) Spicileg. patr. I. p. 271.

28) Cölln weiß ſogar den Ort anzuführen, wo dieſe Disputation ausgefallen ſein könnte, nach dem 68ſten Cap. des 10ten Buchs. Allein die folgenden Capitel hängen mit dem unmittelbar Vorhergehenden ſo eng zuſammen, daß dieſe Annahme als durchaus unſtatthaft erſcheinen muß. Daß aber überhaupt eine Disputation mit Apion in den Recognitionen nicht Statt gefunden haben kann, beweiſet auch der Umſtand, daß die Recognitionen die Streitpunkte, welche nach den Clementinen zwiſchen Apion und Clemens verhandelt werden, in das Geſpräch des Fauſtinianus mit ſeinen drei Söhnen verlegen. Vergl. §. 6. I.

folgen wir jetzt die allmälige Entstehung dieser verschiedenen Titel.

Unstreitig war die ursprüngliche Inschrift *περίοδοι Πέτρου* oder *Κλήμεντος*. Nicht allein führt schon Origenes die Recognitionen unter diesem Namen an, sondern auch der vor den Recognitionen stehende clementinische Brief bezeichnet am Schluß das Werk, zu dem er gehört, als *περίοδοι Κλήμεντος*. Da dieser Brief schon vom Verfasser der Recognitionen von den Homilien, zu denen er ursprünglich gehörte, entlehnt ward und für die Erstern vindicirt werden sollte (vergl. §. 4.), so folgt, daß «*περίοδοι Κλήμεντος*» der Titel war, welchen der Verfasser der Recognitionen seinem Werke vorsetzte. — Bald jedoch muß auch die Benennung *ἀναγνώσεις* für unsere Schrift aufgekommen sein, da schon Rufin derselben Erwähnung thut. Er setzte diesen Titel seiner Uebersetzung vor [29]), und durch sein Ansehn scheint derselbe in Aufnahme gekommen zu sein. Denn während Epiphanius, Hieronymus, die Synopsis des Pseudoathanasius u. a. den Titel *περίοδοι* beibehalten, findet sich der Name recognitiones hauptsächlich nur bei denen, welche die Rufinische Uebersetzung vor Augen hatten, Gennadius, Adhelmus, Beda, Agobard, Freculfus u. a. Am deutlichsten erhellt dies aber aus Photius a. a. O. Dieser berichtet nämlich, daß manche Exemplare die Inschrift haben (*ἔν τισι τῶν βιβλίων ἡ ἐπιγραφή*): *Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου ἀναγνωρισμός*. Wenn er unmittelbar darauf fortfährt *ἔν τισι δὲ ἐπιστολὴ προτάττεται ὡς πρὸς τὸν ἀδελφόθεον Ἰάκωβον*, so erhellt aus dem *δέ*, daß die Codices, welche den Titel *ἀναγνωρισμός* führten, keinen Brief vorher enthielten. Stellen wir nun aber damit, daß in den Exempla-

29) Es läßt sich leicht der Grund auffinden, weshalb Rufin nicht den Titel itinerarium, sondern recognitiones wählte. Er betrachtete den vor den Recognitionen stehenden clementinischen Brief als späteres, unächtes Machwerk (vergl. §. 4.), wogegen ihm die Recognitionen als ächte Schrift des Clemens galten (vergl. Cap. I. §. 10.). Indem nun aber jener Brief sich durch seinen Schluß als zu dem itinerarium Clementis, den Recognitionen gehörend einführte, so wählte er statt der Benennung itinerarium lieber den Titel recognitiones, um den Brief von den Recognitionen zu entfernen.

ren, welche ἀναγνωρισμός überſchrieben waren, auch der clementiniſche Brief fehlte, in denen, die einen andern Titel führten, auch dieſer Brief [30]) davorſtand, den Umſtand zuſammen, daß Rufin den zu den Recognitionen gehörenden clementiniſchen Brief (vergl. §. 4.) als nicht dazu gehörend erklärte und ſtatt der urſprünglichen Inſchrift die hin und wieder aufkommende «ἀναγνωρισμός» aufnahm, ſo werden wir ſagen müſſen, daß wie auf Rufins Autorität jener Brief ausgelaſſen wurde, ſo auch in Folge ſeiner Entſcheidung für den Titel ἀναγνωρισμός derſelbe nach und nach mehr in Aufnahme kam. — Die griechiſche Bezeichnung πράξεις Πέτρου für die Recognitionen finden wir zuerſt bei Photius; wenn aber der lateiniſche Titel **historia Clementis** aus derſelben hervorging und nicht auf einen völlig entſprechenden griechiſchen, ἱστορία Κλήμεντος, zurückſchließen läßt, ſo würden wir dieſelbe zuerſt im fünften Jahrhundert beim Verfaſſer des **opus imperfectum in Matth.** antreffen. — Von der Benennung **disputatio Petri cum Simone** finden wir bei den Vätern keine Spur. Die lateiniſche Ueberſetzung des Rufin führt den Titel: **Recognitionum s. Clementis ad Jacobum fratrem domini libri X. a Rufino torano e graeco in latinum versi.**

Noch iſt Einiges über die Bedeutung des Titels **recognitiones** zu ſagen. Gewiß hat unſere Schrift ihn nicht allein wegen des Wiedererkennens des Clemens und ſeiner Eltern und Brüder erhalten — dies berichten auch die Homilien —, ſondern auch in Beziehung auf den Schluß, nach welchem der Vater des Clemens ſein eigenes Geſicht, das durch magiſche Künſte in das des Magiers verwandelt war, durch Petrus wieder erhält, was ein zweites Wiedererkennen zur Folge hat. Mehr ſinnreich als wahr, wie Klauſen in ſeiner Geſchichte der Hermeneutik S. 134. richtig bemerkt, iſt die Deutung Baur's (Gnoſis S. 373.), welcher in dem Titel die Idee angedeutet findet, daß das Chriſtenthum zum urſprünglichen Weſen des Menſchen ſelbſt gehöre, den Menſchen mit ſich ſelbſt vermittle. Aehnlich behauptet auch Möhler (Patrologie I. S. 70.), daß der Name

30) In einigen von dieſen letztern freilich auch ein pſeudopetriniſcher Brief an Jacobus.

in allegorischer Beziehung den Sinn habe, daß mit der S
erkenntniß in Christo die wahre Wiedererkennung des
schen verbunden sei.

---

§. 4.

Bestandtheile der Recognitionen.

**Zu den 10 Büchern der Recognitionen ge
noch ein pseudoclementinischer Brief an Jaco
als Einleitung.**

Wir haben §. 2. gesehn, daß, wie den Homilien ein
doclementinischer Brief an Jacobus als Einleitung voran
(vergl. Cap. I. §. 3. u. 5.), so derselbe Brief auch der U
arbeitung der Homilien [1]), den Recognitionen, vorgesetzt
wobei der Schluß des Briefes, wie er vor den Homilien
dahin verändert werden mußte, daß statt der Ueberschrift
Homilien die der Recognitionen, *περίοδοι Κλήμεντος* (it
rarium Clementis) gewählt wurde. Wenn wir aber dort
hingestellt ließen, ob schon der Verfasser der Recognitionen
sen Brief denselben vorsetzte, oder ein Späterer — jedenfalls
Rufin lebender, denn Rufin bezeugt, daß dieser Brief b
stand — ihn ebenfalls für die Recognitionen vindiciren w
so werden wir jetzt zeigen, daß nur die erstere Annahme
bar ist, daß der Brief mithin wirklich zu den Recogniti
gehört.

Sehn wir auf das Zeugniß des Rufin, so könnt
zweite Annahme als die wahrscheinlichere erscheinen. Er
ja ausdrücklich in der Vorrede zu seiner Uebersetzung, der
gehöre nicht zu den Recognitionen, sondern sei späteren
sprungs. Dazu kommt noch, daß dieser Brief nach Ph
in vielen Codices fehlte. Allein, wie das Letztere wegen
fins Urtheil ganz natürlich ist, so wird uns auch Rufins
rität nicht veranlassen können, seiner Ansicht beizutreten, s
wir die Voraussetzung, auf welcher dieselbe ruht, als eine
sche nachweisen können. Nach seiner Ansicht sind die Rec

---

1) Daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clemen
sind, wird §. 7. gezeigt werden.

tionen, nämlich eine ächte Schrift des römiſchen Clemens [2]). Wenn er nun aber den clementiniſchen Brief deshalb nicht für ächt halten konnte, weil nach der Angabe des Briefs Petrus vor Jacobus geſtorben war, dies aber nach ſeiner Ueberzeugung der Geſchichte widerſprach [3a]), ſo mußte er über dieſen Brief das Urtheil fällen, daß er ſpätern Urſprungs ſei (tempore posterior est). Beruht ſomit Rufins Annahme, daß der Brief nicht zu den Recognitionen gehöre, auf der falſchen Vorausſetzung ihrer Aechtheit, ſo kann dieſelbe unmöglich für uns beſtimmend ſein.

Unterſuchen wir demnach, ob ſchon der Verfaſſer, oder erſt ein Späterer den Brief den Recognitionen vorgeſetzt hat, ſo wird es gewiß an ſich ſchon als das Natürlichſte erſcheinen müſſen, daß der Verfaſſer, wie er die Homilien überarbeitete, ſo auch den zu denſelben unmittelbar als Einleitung gehörenden clementiniſchen Brief [3b]) nur mit der nöthigen Umgeſtaltung des Schluſſes mit aufgenommen haben wird. Finden wir dieſen Brief nun wirklich den Recognitionen vorgeſetzt, ſo dür-

---

2) Obwohl durch Häretiker theilweiſe verfälſcht. Vergl. Cap. I. §. 10. Anm. 5.

3a) Denn nach Rufin war Petrus 24 Jahre Biſchof von Rom, Apologia in Hieronymum lib. II. (nach der Ausgabe von Vallarſius tom. II. p. II. [edit. II.] Venetiis 1767. p. 661.): Petrus romanae ecclesiae per viginti quatuor annos praefuit. Folglich war Petrus nach ſeiner Anſicht gegen das Ende der Regierung des Nero geſtorben, wie Hieronymus, der ihn 25 Jahre lang Biſchof geweſen ſein läßt, ſeinen Tod in das letzte Jahr des Nero verlegt (catalogus c. 1.). Nun aber hatte Jacobus, der Bruder des Herrn, nach der allgemeinen Annahme der damaligen Zeit im 7ten Regierungsjahr des Nero den Tod erlitten, folglich konnte Rufin unmöglich die Annahme des clementiniſchen Briefs, daß Petrus vor Jacobus geſtorben, theilen und mußte ihn ebendeshalb für ein nicht clementiniſches, folglich, da er die Recognitionen für ein Werk des Clemens hielt, für ein ſpäteres Product erklären. Daß aber jene Nachricht von dem Tode des Petrus vor Jacobus es war, worauf Rufin ſeine Anſicht: tempore posterior est, gründete, erhellt daraus, daß er ausdrücklich hervorhebt (epistolam sane), in qua Clemens ad Jacobum fratrem domini scribens de obitu nunciat Petri etc.

3b) Allerdings gehört auch der petriniſche Brief zu den Homilien, aber mehr in entfernterer Beziehung, nicht als unmittelbare Einleitung. Vergl. Cap. I. §. 5.

fen wir dies ſicher nicht ohne beſonderen Grund in Abrede ſte
len. Dazu kommt, daß die Vorſetzung dieſes Briefes zu Ru
fins Zeit eine allgemeine geweſen zu ſein ſcheint [4]) und ſelb
noch zur Zeit des Photius, ungeachtet ihn Rufin weggelaſſe
und für nicht dazu gehörend erklärt hatte, eine ziemlich verbre
tete war, was ſicher nicht der Fall geweſen wäre, wenn ih
erſt ein Späterer vorgeſetzt hätte. Entſcheidend aber für unſe
Annahme iſt Folgendes. Wir haben oben (§. 2.) geſehn, da
die Clementinen petriniſche von Clemens verfaßte, aber von P
trus an Jacobus überſandte, dagegen die Recognitionen (I, 1
III, 74. 75.) von Clemens verfaßte und von ihm ſelbſt de
Jacobus überſandte κηρύγματα vorausſetzen. Der vor de
Homilien ſtehende clementiniſche Brief ſpricht demnach ve
petriniſchen, von Petrus überſandten κηρύγματα. Hätte nu
ein Anderer als der Verfaſſer ſelbſt dieſen Brief für die Reco
nitionen vindiciren wollen, ſo würde er ſchwerlich dieſe unbede
tende Verſchiedenheit beachtet, würde alſo die Angabe des Brie
in Hinſicht auf den Abſender jener κηρύγματα unverändert g
laſſen haben. Nun aber gibt der vor den Recognitionen ſt
hende clementiniſche Brief übereinſtimmend mit denſelben de
Clemens als Abſender an. Gewiß werden wir auch hierdurc
zur Annahme genöthigt, daß ſchon der Verfaſſer den cl
mentiniſchen Brief den Recognitionen vorſetzte.

Zu den Homilien gehört ferner ein petriniſcher Brief a
den Jacobus, wie früher dargethan [5]). Ein ſolcher ſtand auc
nach dem Zeugniß des Photius a. a. O. in einigen Exempla
ren vor den Recognitionen.

Die gewöhnliche Annahme einer völligen Identität beide
Briefe iſt ſicher unrichtig [6]). Schwerlich konnte der, welche
jenen Brief den Recognitionen vorſetzte, ſein von denſelbe
ſo bedeutend abweichendes dogmatiſches Gepräge unverände

4) Hätte Rufin Exemplare gekannt, in welchen jener Brief aus
gelaſſen wäre, ſo würde er ſchwerlich unterlaſſen haben, dies für ſein
Anſicht, nach welcher der Brief nicht zu den Recognitionen gehörte, gel
tend zu machen.

5) Vergl. Cap. I. §. 3.

6) Wie ſchon Cotelerius, Grabe, Fabricius, Kleuker richtig ein
ſehn haben.

laſſen [7]). Dazu kommt, daß die Beſchreibung jenes Briefs bei Photius in mehreren Punkten nicht mit dem vor den Homilien ſtehenden Briefe übereinſtimmt. Nach dem petriniſchen Brief des Photius waren die petriniſchen κηρύγματα dem Jacobus auf ſein Verlangen zugeſandt, wogegen in dem vor den Homilien ſtehenden von einem ſolchen Verlangen nicht die Rede iſt. Ferner hatte nach dem petriniſchen Brief des Photius Petrus ſelbſt die κηρύγματα verfaßt, wogegen in dem vor den Homilien ſtehenden unbeſtimmt gelaſſen wird, von wem ſie verfaßt, aus den übrigen Stellen der Clementinen aber erhellt, daß ſie als von Clemens abgefaßt erſcheinen ſollten [8]). Endlich ſollte der petriniſche Brief des Photius als Einleitung zu petriniſchen mit demſelben zugleich abgeſchickten κηρύγματα dienen, wogegen der vor den Homilien ſtehende die Ueberſendung derſelben ſchon vorausſetzt und ſich als eine Nachſchrift einführt. Denn wenn dies auch aus den Worten ὡς ἔπεμψά σοι βίβλους nicht mit Beſtimmtheit hervorgeht, ſo ſetzt doch die ganze Art und Weiſe, wie jener κηρύγματα gedacht wird, voraus, daß ſie ſchon abgeſchickt waren. — Aus dem Angegebenen erhellt alſo, daß der petriniſche Brief, den Photius in einigen Exemplaren vor den Recognitionen fand, nicht identiſch, ſondern nur ein ähnliches Schreiben iſt mit dem vor den Homilien ſtehenden.

Daß aber jener Brief nicht wirklich zu den Recognitionen gehört, ergibt ſich leicht. Denn einmal erwähnt Rufin deſſelben gar nicht, ſodann iſt auch nicht abzuſehn, wie ein petriniſcher Brief mit den Recognitionen ein Ganzes bilden kann [9]). Wir

---

7) Ueber den Charakter jenes Briefs vergl. Cap. I. §. 3., über den der Recognitionen ſiehe weiterhin §. 6. Der clementiniſche Brief trägt lange nicht ein ſo beſtimmtes Gepräge als der petriniſche, daher konnte der erſtere in dieſer Hinſicht unverändert bleiben, wenn er auch den Recognitionen vorgeſetzt wurde.

8) Vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

9) Daß dieſer Brief mit den Homilien ein Ganzes bildet, haben wir früher gezeigt. Dieſe führen ſich nämlich als einen Auszug aus frühern petriniſchen κηρύγματα ein, indem nun für dieſe κηρύγματα jener Brief die Autorität des Petrus vindiciren ſollte, ſchien dadurch zugleich den Homilien eine größere Glaubwürdigkeit geſichert, vergl. Cap. I. §. 5.

müſſen demnach annehmen, daß ein in ſpäterer Zeit, vielleicht erſt nach Rufin Lebender auch den vor den Homilien ſtehenden petriniſchen Brief mit einigen Aenderungen den Recognitionen vorſetzte, wobei er aber nicht bedachte, daß ein ſolcher Brief zu denſelben gar keinen Sinn hat.

---

§. 5.

Verſuche, den Verfaſſer beſtimmt anzugeben. — Verſchiedenen Anſichten über das Verhältniß der Recognitionen zu den Clementinen. Prüfung derſelben.

Fragen wir nach dem Verfaſſer der Recognitionen, ſo bezeichnen dieſe ſelbſt den römiſchen Clemens als ſolchen, da nicht allein in den Ueberſchriften der Codices der Name des Clemens ausdrücklich hinzugefügt iſt, ſondern derſelbe Name auch gleich im Anfang der Schrift ſelbſt vorkommt: **ego Clemens in urbe Roma natus.** Und das patriſtiſche Alterthum iſt im Allgemeinen in der Bezeichnung des Clemens als des Verfaſſers einverſtanden, nur wird daneben behauptet, daß ſeine Schrift Interpolationen von Seiten der Häretiker erfahren habe [1]).

Sonach dürfen wir uns gewiß nicht wundern, wenn die erſten Herausgeber Sichardus und Gruterus Venrabius noch an dem clementiniſchen Urſprung unſerer Schrift feſthalten. Der nächſte Schritt zur Anerkennung der Unächtheit war das Geſtändniß, daß die Schrift von Häretikern interpolirt ſei. Allein wie in der That nur eine oberflächliche Bekanntſchaft mit derſelben zur Einſicht genügend iſt, daß ſie ein untergeſchobenes Product iſt, ſo ward die Unächtheit ſchon früh allgemein nicht allein von evangeliſchen [3]), ſondern auch von katho-

---

Aber zu den Recognitionen, die ſich nirgends als ſolchen Auszug angeb kann ebendeshalb ein petriniſcher Brief nicht paſſen.

1) Vergl. Cap. I. §. 10.

2) So Sandius, nucleus historiae eccles., ed. II. Colon 1676. p. 15., der hierin mit Sixtus Senenſis und Joh. Driedo einſtanden zu ſein behauptete, ferner Germon, de veteribus haereticis ec codd. corruptoribus, Parisiis 1713. p. 238—252.

3) Von den Lutheranern ſind hier hauptſächlich zu nennen G hard, confessio catholica, Jenae 1633. lib. I. p. 2. c. 13. und Itti

ſchen Theologen [4]) anerkannt und mit ſiegreichen Gründen erwieſen.

Dennoch hat ſich die Behauptung der Aechtheit von Zeit zu Zeit wieder geltend machen wollen. Peterſen vertheidigte ſie in ſeiner Schrift, nubes testium veritatis de regno Christi glorioso [5]), ebenſo Arnold in der Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung der Recognitionen [6]), auch Whiſton [7]) behauptete, daß ſie, wenn auch nicht von Clemens ſelbſt, doch von einem ſeiner Zuhörer und Schüler verfaßt ſein müßten. In der neueſten Zeit hat Keſtner [8]) die Vertheidigung der Aechtheit übernommen. Grade aus dieſem Buch, wie aus dem gleichfalls für ächt erklärten clementiniſchen Brief [9]) ſind die Hauptdata für ſeine mit Recht antiquirte Behauptung entlehnt, daß Clemens nach dem Tode des Apoſtels Petrus Stifter eines chriſtlichen Weltbundes und das Haupt deſſelben habe werden wollen. — Nur ein litterär-hiſtoriſches Intereſſe haben die Behauptungen von Böclerus hist. univers. I. p. 14., daß die Recognitionen vom falſchen Iſidor verfaßt ſeien, von Blondell Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes, Genevae 1628. p. 28., daß ſie von demſelben Verfaſſer herrührten, als die apoſtoliſchen Conſtitutionen, — von Cave, historia litteraria (nach der Ausgabe Basileae 1741. p. 30.) [10]), daß Bardeſanes, endlich von

---

dissertat. de patribus apostolicis, welche als Einleitung zu ſeiner bibliotheca patrum apostolicorum, Lipsiae 1699. erſchien, p. 221 seqq., — von den Reformirten Dan. Chamier in ſeiner panstratia catholica (erſchien zuerſt 1626) tom. I. lib. IX. c. 16., Gerh. Joh. Voß, de historicis graec., Lugduni Batav. 1651. lib. II. c. 9., Oudin, comment. de scriptor. eccles., tom. I. Francofurti ad Moenum 1722. p. 35—44.

4) Carl Bovius in ſeiner Vorrede zu den apoſtoliſchen Conſtitutionen, Baronius, annales eccles. ad annum domini 34. §. 280. 291., ad ann. 41. §. 10., ann. 51. §. 52 u. 53., ann. 102. §. 22. u. a.

5) Francofurti ad Moenum 1696. lib. II. p. 60.

6) Unter dem Titel: Hiſtorie von der Lehre, Leben und Thaten der beiden Apoſtel Petri und Pauli, Roſtock und Leipzig 1708.

7) In der Vorrede zum fünften Bande ſeines ſchon angeführten Werks primitive etc. p. 18.

8) Agape, Jena 1819. S. 27 u. 28.

9) Vergl. Cap. I. §. 3. Anm. 2.

10) Vergl. auch ſeine antiquitates patrum ins Deutſche überſetzt, Thl. I. Bremen 1701. S. 211.

Tenzel [11]) exercitat. selectae p. II. p. 68 seqq. und bi bliotheca curiosor. I. p. 218., daß ein Schüler des Bard ſanes der Verfaſſer geweſen — Alles dies Behauptungen, d ebenſowenig einer Widerlegung bedürfen, als die Annahme d Aechtheit.

Von bedeutenden Folgen für die Unterſuchung über d Recognitionen war die Herausgabe der Clementinen durch C telerius im Jahr 1672. Die auffallende Aehnlichkeit beid Schriften mußte die verſchiedenſten Urtheile über das Verhältn beider zu einander hervorrufen, denn weder konnte die Anſic Montfaucons [12]), beide ſeien zwei durchaus von einander u abhängige Schriften, vielen Beifall finden, noch genügte die A nahme, daß beide Schriften Bearbeitungen deſſelben Gegenſta des, oder derſelben Sage ſeien [13]) als Erklärungsgrund für d oft wörtliche Uebereinſtimmung. Die unbeſtimmteſte Vorſtellu über dies Verhältniß lag in dem Urtheil ausgeſprochen, Reco nitionen und Clementinen ſeien nur verſchiedene Ausgaben od Recenſionen derſelben Schrift [14]), indem dabei weder beſtimm wurde, ob die eine eine Ueberarbeitung der andern, oder beid Ueberarbeitung einer dritten Schrift ſeien. Die, welche die Verhältniß genauer beſtimmen wollten, mußten ſich für eine vo beiden Annahmen entſcheiden, entweder beide als verſchieden Recenſionen einer dritten zu Grunde liegenden Schrift betrach ten, oder die eine Schrift für eine Ueberarbeitung der ande halten, wobei wieder ein Doppeltes möglich war, entweder di eine Schrift für eine ſpätere Ausgabe der andern durch den ſelben Verfaſſer, oder die eine als Ueberarbeitung der an dern durch fremde Hand zu erklären. So ergibt ſich un

11) Ich habe dies entnommen aus Strunzii historia Bardesani

12) Vergl. Starck's Geſchichte der chriſtlichen Kirche des erſt Jahrh., Band II. Berlin und Leipzig 1779. S. 545.

13) Dafür hat ſich noch neuerdings Engelhardt in ſeinem verdien vollen Handbuch der Kirchengeſchichte entſchieden, Theil I. Erlangen 18 S. 226.

14) So Maranus divinitas domini nostri Jesu Christi, Pa siis 1746. lib. II. c. 7. §. 4., Mosheim, de rebus Christianor ante Constantinum magnum commentarii, Helmstadii 1753. p. 1 Schröckh, Kirchengeſchichte, Theil II. Leipzig 1770. S. 271. u. a.

Möglichkeit einer dreifachen Erklärungsweise der Aehnlich-
beider Schriften; allen dreien hat es nicht an Vertretern
hlt.

I. Die eine Schrift iſt nur eine ſpätere veränderte Aus-
e der andern durch denſelben Verfaſſer, oder:

II. Die eine enthält eine Ueberarbeitung der andern durch
nde Hand, oder endlich:

III. Beide Schriften ſind Bearbeitungen einer dritten, bei-
zu Grunde liegenden Schrift von verſchiedenen Verfaſſern.

I. Für die erſte Annahme hatte ſich ſchon Cotelerius in
em judicium de recognitionibus entſchieden, nach ihm It-
[15]) und Keil [16]). Allein wie dieſe Annahme nur unter der
ausſetzung des weſentlich gleichen dogmatiſchen Inhalts bei-
Schriften beſtehen konnte, ſo mußte ſie mit der Einſicht
die dogmatiſche Verſchiedenheit derſelben fallen, und grade
aus dieſer Verſchiedenheit entnommene Argument iſt auch
n von Döderlein in ſeinem commentarius de Ebio-
eis, Butzovii et Wismariae 1770. p. 280. dagegen gel-
d gemacht.

II. Mehr Vertreter hat die zweite Annahme gefunden,
h welcher die eine Schrift eine Ueberarbeitung der andern
ch fremde Hand enthält. Dieſe Anſicht iſt zuerſt von Cle-
ns [17]), ſodann von Cave [18]), Whiſton [19]), Pertſchen [20a]),

---

15) In ſeiner dissertatio de patribus apostolicis p. 226. vor
r bibliotheca patrum apost., Lipsiae 1699.

16) Vergl. ſeine opuscula academica ed. Goldhorn, Lipsiae
l. p. 693. Auch Engelhardt in ſeiner Dogmengeſchichte, Theil I.
ſtadt 1839. S. 26. ſcheint ſich hierfür zu entſcheiden. Daſſelbe will
wohl Winter (Patrologie, München 1814.) wenn er S. 186. ſagt:
ognitionen und Clementinen bilden unter verſchiedenen Titeln nur Ein
k. Aehnlich auch Stollberg, Kirchengeſchichte Theil VII. Wien 1817.
387.

17) In der Vorrede zu den Recognitionen vor ſeiner Ausgabe der
toliſchen Väter.

18) antiquitates patrum ins Deutſche überſetzt, Thl. I. Bremen
l. S. 210.

19) a. a. O. p. 10.

20a) Kirchenhiſtorie, Leipzig 1736. S. 622.

Lardner [20b]), Döderlein [21]), Starck [22]), Roſenmüller [23]), Flügge [24]), Stäudlin [25]), Neander [26]), Tzſchirner [27]), Credner [28]) Schneckenburger [29]), Mayerhoff [30]), Paniel [31]), Möhler [32]) endlich von Lücke [33]) aufgeſtellt worden. Während aber Tzſchirner erklärt, die Kritik habe noch nicht entſchieden, ob die Recognitionen, oder die Clementinen als Urſchrift zu betrachten ſeien halten Cave, Whiſton, Pertſchen, Döderlein, Starck, Roſenmüller, Flügge, Stäudlin und Paniel die Recognitionen, dagegen Clericus, Lardner (obwohl dieſer nur vermuthungsweiſe), Neander, Credner, Schneckenburger, Mayerhoff, Möhler und Lücke die Clementinen für die Grundſchrift.

III. Für die dritte der oben bezeichneten Annahmen, nach welcher die Aehnlichkeit beider Schriften aus der gemeinſamen Benutzung einer dritten erklärt werden ſoll, haben ſich grade in der neueſten Zeit ſehr Viele entſchieden. Entweder bezeichnet man dieſe dritte Schrift nicht genauer, wie Krabbe [34]), Baumgarten-Cruſius [35]), Klauſen [36]) und Alzog [37]). Aber wie man in der neueſten Zeit aufhörte, die περίοδοι Πέτρου mit den Recognitionen zu identificiren, ſie vielmehr nur als eine den

---

20b) Glaubwürdigkeit u. ſ. w. Thl. II. S. 684.

21) de Ebionaeis etc. p. 280.

22) a. a. O. S. 547.

23) historia interpr. etc. p. 77.

24) Geſchichte der theol. Wiſſenſchaften, Thl. I. Halle 1796. S. 315.

25) Geſchichte der Sittenlehre, Bd. II. Göttingen 1802. S. 78.

26) Gnoſtiſche Syſteme S. 400.

27) Fall des Heidenthums S. 381.

28) Beiträge u. ſ. w. S. 280 ff.

29) Das Evangelium der Aegyptier, Bern 1834. S. 31.

30) Einleit. in die petr. Schriften S. 317.

31) Geſchichte der Homiletik, Bd. I. Abth. I. Leipzig 1839. S. 107.

32) Patrologie S. 79.

33) In der neueſten Auflage ſeines trefflichen Commentars über das joh. Evangelium, Bonn 1840. S. 225.

34) Ueber Urſprung und Inhalt u. ſ. w. S. 108.

35) Lehrbuch der Dogmengeſchichte, Thl. I. Jena 1832. S. 89.

36) Hermeneutik des neuen Teſtaments, nach der deutſchen Ueberſetzung S. 134.

37) Univerſalgeſchichte der chriſtlichen Kirche, Theil I. Mainz 1843. (2te Auflage) S. 117.

mentinen und Recognitionen verwandte Schrift betrachtete [38]), lag es nahe, dieſe für die beiden zu Grunde liegende Urſchrift auszugeben. So ſchon Dodwell [39]), dem Kleuker inſofern folgt, als er wenigſtens die Recognitionen aus den περιοδοι entſtanden ſein läßt [40]). Beide — Recognitionen und Clementinen — führte in der neueſten Zeit zuerſt Schmidt auf περίοδοι zurück [41]), ſodann Cölln [42]), Gieſeler [43]), Bretſchneider [44]), Gersdorf [45]), Meier [46a]), Gfrörer [46b]) und Hilgenfeld [47]).

Dieſe Behauptung ſtützt ſich:

1) auf die Annahme, daß die von den Vätern ſchon früh geahnten περίοδοι Πέτρου eine ſowohl von den Clementinen als den Recognitionen verſchiedene, aber denſelben verwandte Grundſchrift ſeien.

2) auf die ausdrücklichen Zeugniſſe der Väter von der Verfälſchung der περίοδοι durch die Häretiker. In dieſen Zeugniſſen glaubte man einen Beweis zu haben, daß die περίοδοι Bearbeitungen hätten erfahren müſſen, welche man denn in den Recognitionen und Homilien finden wollte.

3) Endlich machte man auch die ſo große Uebereinſtimmung beider Schriften geltend, welche ſich durch die Annahme

---

38) Vergl. §. 3. Anm. 8.

39) a. a. O. Freilich verbindet Dodwell hiermit die Meinung, daß die Grundſchrift der περίοδοι das κήρυγμα Πέτρου iſt (vergl. §. 1. Anm. 2.), betrachtet aber Recognitionen und Homilien als Ueberarbeitung der περίοδοι.

40) a. a. O. Ueber die Clementinen äußert Kleuker ſich nicht näher.

41) Vergl. die Litteratur Anm. 48.

42) In der öfter angeführten Abhandlung über die Clementinen.

43) Lehrbuch der Kirchengeſchichte, Theil I. dritte Auflage, Bonn 1831. S. 148.

44) Die Grundlage des evangeliſchen Pietismus, Leipzig 1833. S. 362 u. 363.

45) In der Vorrede zu ſeiner Ausgabe der Recognitionen S. 7.

46a) Dogmengeſchichte, Gießen 1840. S. 47.

46b) Kirchengeſchichte, Band I. Stuttgard 1840. S. 256 f.

47) Leben und Lehre Simon des Magiers (Illgens Zeitſchrift 1841. Heft III. S. 16.).

einer beiden gemeinsamen Quelle — der *περίοδοι Πέτρου* — sehr wohl erklären lasse.

Allein diese ganze Annahme fällt mit dem oben (§. 3.) gegebenen Nachweis zusammen, daß die *περίοδοι Πέτρου* oder *Κλήμεντος* mit den Recognitionen identisch sind. Wenn die Väter von einer Verfälschung derselben reden, so thun sie es unter der unrichtigen Voraussetzung der clementinischen Abfassung; die große Aehnlichkeit der Recognitionen und Homilien erklärt sich auch auf andere Weise genügend. Will man aber entgegnen, es folge nur so viel, daß die *περίοδοι* jene dritte zu Grunde liegende Schrift nicht gewesen sein können, dabei sei aber doch die Annahme möglich, daß beide Schriften eine andere Schrift benutzt haben, und eben daraus die große Aehnlichkeit zu erklären sei, so ist zu antworten, daß in dieser Fassung jeder Beweis fehlt, und man sich nur auf die vielfache Uebereinstimmung beider berufen könnte, die sich jedoch auf andere Weise genügend erklärt. Ferner würde die vielfache, oft wörtliche Uebereinstimmung der Recognitionen und Clementinen, wollten wir diese durch Benutzung einer dritten Schrift erklären, uns nöthigen, beide als Bearbeitungen zu denken, welche nichts weniger als frei zu nennen wären, sondern größtentheils wörtlich die Urschrift wiedergegeben hätten. Denn sicher müßten wir annehmen, daß nicht allein in den Stellen, wo die Clementinen und Recognitionen übereinstimmen, sondern auch in vielen andern, bald von den Clementinen, bald von den Recognitionen, die Grundschrift treu wiedergegeben würde. Damit steht aber die hohe Originalität der Clementinen, von der späterhin ein Mehreres, in Widerspruch. So bleibt uns zur Erklärung der Aehnlichkeit nur die zweite der oben bezeichneten Annahmen übrig, nach welcher der Verfasser der einen die andere Schrift benutzt hat. Und zwar wird sich uns ergeben, daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen sind. Dies haben wir oben als Ansicht von Clericus, Lardner, Neander, Credner, Schneckenburger, Mayerhoff und Möhler erkannt. Allein das, was bisher zum Beweis hauptsächlich nur von Credner vorgebracht ist, ist nicht im Stande die Frage zur Entscheidung zu führen [48]).

48) Vergl. meine Abhandlung über die Recognitionen.

Ehe wir den Beweis für unſere Behauptung geben können, iſt es nothwendig, beide Schriften einer Vergleichung zu unterwerfen, ſowohl hinſichtlich ihres geſchichtlichen als dogmatiſchen Inhalts.

---

§. 6.

Vergleichung der Recognitionen und Clementinen 1) hinſichtlich ihres geſchichtlichen, 2) ihres dogmatiſchen Inhalts.

I. Der Anfang der Erzählung iſt in beiden Schriften völlig derſelbe [1]). Clemens, von Zweifeln umhergetrieben, ſucht vergebens Aufſchluß in der heidniſchen Philoſophie, hört von Chriſto und reiſet ſelbſt nach Judäa. Nur darin weichen die Recognitionen ab, daß ſie von einem Aufenthalt des Clemens in Alexandria, wohin er nach den Homilien verſchlagen wird, nichts wiſſen; was die Letztern alſo dort zwiſchen ihm und Barnabas vorgehn laſſen, geſchieht nach den Recogn. (lib. I. 6. u. 7.) zu Rom. In Cäſarea Stratonis trifft Clemens nach der Relation beider Schriften mit Petrus zuſammen und ſchließt ſich ihm an. Darin findet wieder eine Verſchiedenheit Statt, daß die Disputation, welche eigentlich ſchon am Tage nach Clemens Ankunft zwiſchen Petrus und Simon Magus Statt finden ſollte, nach den Homilien einen Tag, nach den Recognitionen ſieben Tage aufgeſchoben wird (rec. I, 20.), daß ferner nach den Homilien Petrus den Clemens inzwiſchen mit dem zum Verſtändniß der Disputation Erforderlichen bekannt macht, während in den Recognitionen Petrus ihm außerdem noch das nach dem Tode Chriſti Vorgefallene kurz berichtet. Nach abgelaufener Friſt beginnt die Disputation, rec. II, 20. h. III, 30. Während aber nach den Homilien mehrere Mal, zu Cäſarea Stratonis und ſpäter zu Laodicea eine ſolche zwiſchen beiden Statt findet, wiſſen die Recognitionen nur von dieſer einzigen und verlegen in dieſelbe faſt alle Streitpunkte, welche die Homilien in beiden Disputationen verhandelt werden laſſen, rec. II, 20.—III, 48. Ueberwunden eilt nach dem Bericht der Recognitionen und Ho-

1) Ich verweiſe hierbei auf Cap. I. §. 2., wo der Inhalt der Clementinen ausführlich mitgetheilt iſt.

millen Simon von Cäsarea hinweg. Doch im Folgenden findet wieder eine Verschiedenheit Statt. Den Letztern zufolge flieht der Magier nach Tyrus, und Petrus, behindert, augenblicklich zu folgen, schickt ihm Clemens, Nicetas und Aquila nach. Als diese in Tyrus ankommen, entflieht der Magier auch von hier nach Sidon, nur Apion, Annubion und Athenodorus sind von seinen Freunden zurückgeblieben, dem Erstern gegenüber thut Clemens die Nichtigkeit des Heidenthums dar. Darauf kommt Petrus selbst an, bleibt längere Zeit dort, um dem Magier sodann nach Sidon, und von da nach Berytus und Tripolis zu folgen, h. IV—VII. Dagegen erwähnen die Recognitionen nur mit wenigen Worten, daß Petrus dem Magier über Tyrus, Sidon und Berytus nach Tripolis gefolgt sei (vergl. das Ende des dritten Buchs) und berichten von einer Disputation zwischen Clemens und Apion gar nichts. — In Tripolis verweilt Petrus mit seinen Schülern drei Monate, während aber die Homilien bloß das einfache Factum berichten, daß er die Stadt nach drei Monaten verlassen habe, lassen die Recognitionen ihn vorher ausdrücklich ankündigen, daß er den Winter (also 3 Monate) dort bleiben wolle (rec. IV, 1.). In Hinsicht der Vorgänge daselbst herrscht in beiden Schriften eine völlige Uebereinstimmung (rec. IV, 1.—VI, 18.). Nach beiden reiset Petrus von da nach Orthosias, sodann nach Antarados, auf dieser Reise theilt ihm Clemens das Genauere über seine Familienverhältnisse mit, wie er in früher Jugend von seinen Eltern und Brüdern getrennt worden sei. Nur darin findet eine Abweichung Statt, daß die Clementinen den Vater Faustus und seine beiden Brüder Faustinus und Faustinianus, die Recognitionen den Vater Faustinianus, dagegen seine Brüder Faustinus und Faustus nennen. Das Wiederfinden seiner Mutter Matthidia auf der Insel Aradus, wohin sie eine Ausflucht machen, erzählen beide ganz übereinstimmend (rec. VII, 1—23.), ihre Wiederherstellung von einer jahrelangen Lähmung berichten dagegen nur die Homilien. Von hier geht die Reise nach Laodicea über Balanäa, Paltus, Gabala; in Laodicea treffen sie mit Nicetas und Aquila, die dorthin vorausgeschickt waren, wieder zusammen, die, wie sich jetzt ergibt, die Brüder des Clemens sind — in allem diesen stimmen die Recognitionen (rec. VII,

24—34.) mit den Homilien genau zusammen. In Laodicea finden sie bei Gelegenheit der Taufe der Matthidia auch den Vater wieder. Hier herrscht zwischen beiden Berichten die unbedeutende Differenz, daß nach den Homilien der Vater zuerst zu Petrus allein kommt, nach den Recognitionen dagegen zu ihm im Beisein der Matthidia und ihrer drei Söhne. Der Vater ist dem Glauben an ein Fatum ergeben, nach den Erstern disputirt er mit Petrus hierüber, nach den Letztern mit Nicetas, Aquila und Clemens, und Petrus hat die Rolle des Schiedsrichters. Auch werden die Streitpunkte, welche nach den Erstern zwischen Apion und Clemens verhandelt werden, in das Gespräch des Faustinianus mit seinen Söhnen hineingezogen (rec. VIII. IX.).

Der Schluß ist in den Recognitionen ein ganz anderer als in den Homilien. Die Relation der Erstern ist folgende. Simon Magus hatte sich mit Annubion, Apion und Athenodorus in Antiochia aufgehalten und hier das Volk auf's Aeußerste gegen Petrus erbittert, so daß diejenigen, welche von Petrus dorthin geschickt worden waren, sich in ihrer Noth an den kaiserlichen Hauptmann Cornelius wandten. Dieser ließ darauf das Gerücht ausſprengen, daß er gekommen sei, den Simon zu verhaften, worauf dieser mit seinen Freunden von Antiochia nach Laodicea entflieht. Sobald der Vater des Clemens die Ankunft seiner alten Freunde, Apion und Annubion erfährt, eilt er zu ihnen und kommt auf diese Weise mit Simon Magus in Berührung. Um der vermeintlichen Verfolgung zu entgehen, benutzt der Magier diese Gelegenheit, dem Vater des Clemens eine Salbe zu geben, durch deren Einreibung das Gesicht desselben in das seinige verwandelt wird. Als Faustinianus den andern Morgen zu den Seinigen zurückkehrt, erschrecken alle; Annubion, der gleich darauf zu ihnen kommt, berichtet den ganzen Vorgang und erzählt zugleich, daß Simon in der Nacht nach Judäa entflohen sei. Petrus verspricht hierauf, dem Faustinianus sein Gesicht wiederherzustellen, wenn er sich entschlösse, nach Antiochia zu gehn, dort als Simon Magus aufzutreten und öffentlich zu bekennen, daß Alles, was er wider Petrus gesagt, erlogen sei. So eilt denn Faustinianus nach Antiochia, thut hier, wie ihm befohlen ist, und stimmt dadurch die Einwoh-

ner günstig für Petrus, so daß dieser gleich bei seinem ersten Auftreten eine große Menge für's Christenthum gewinnt. Dem Versprechen gemäß gibt er jetzt dem Vater des Clemens sein eignes Gesicht wieder und ertheilt ihm dann die Taufe.

Anders muß der Schluß der Homilien gewesen sein, denn obwohl ein Theil der 19ten und die ganze 20ste Homilie fehlt, so läßt sich doch nach dem Vorhergehenden bestimmen, was den Inhalt des fehlenden Schlusses ausgemacht haben muß [2]), und sicher zeigen, daß das abgeschmackte, an sich schon dem Charakter der Clementinen wenig entsprechende Mährchen von jener Verwandlung hier keine Stelle gefunden haben kann. Die Verwandlung des Gesichts ist nämlich nach den Recognitionen nur durch den Unglauben des Faustinianus möglich. Nach den Homilien ist er aber weit entschiedener für die Lehre des Petrus günstig gesinnt, und stellt sich gleich bei der Ankunft des Simon in Laodicea in ein mehr feindliches Verhältniß zu ihm, so daß er nach denselben gewiß nicht an einem Mahl mit ihm Theil genommen haben wird, wodurch Simon nach den Recognitionen Gelegenheit erhält, sein Gesicht vermittelst einer Salbe zu verwandeln. Ferner hat die Verwandlung nach den Recognitionen den Grund, daß Simon sich verfolgt glaubt und so der Verfolgung zu entgehn hofft. Von einer Verfolgung des Magiers ist aber in den Homilien, soweit wir sie haben, nicht die Rede, und daß auch der fehlende Theil nichts davon enthalten haben kann, ist schon daraus mehr als wahrscheinlich, daß diese vermeintliche Verfolgung nach den Recognitionen der Grund ist, weshalb Simon aus Antiochia entweicht, nach den Homilien dagegen der Weggang von dort eine ganz andere Ursache hat. Nach dem Bericht der Letztern nämlich eilt Simon deshalb von Antiochia nach Laodicea, um die Bekehrung des Vaters des Clemens zu verhindern. — Nehmen wir hierzu noch das Zeugniß des Rufin in seiner Vorrede hinzu, daß in der einen Ausgabe der Recognitionen die Verwandlung berichtet wird, in der andern nicht, so wird unsere Behauptung, daß in den Clementinen dieselbe nicht Statt gefunden hat, außer allem Zweifel gesetzt.

---

2) Was den Inhalt ausgemacht haben muß, haben wir Cap. I. §. 2. Abschn. VII. gezeigt.

Aus dem mitgetheilten geſchichtlichen Inhalt erhellt mit wißheit, daß unmöglich beide Schriften unabhängig von einer entſtanden ſein können, daß alſo, wenn ſich die Annahme r beiden zu Grunde liegenden dritten Schrift als unhaltbar ieſen hat, der Verfaſſer der einen die andere benutzt haben ß. Noch mehr wird dies durch die vielfache wörtliche Uebertimmung beider außer Zweifel geſetzt. Wir ſtellen die ſich prechenden Stellen zuſammen.

Recognit. lib. I.

Die erſten ſechs Capitel und die Hälfte des ſiebenten ſtimt mit denſelben Capiteln der erſten Homilie zuſammen. Den halt der letzten Hälfte des ſiebenten und das ganze 8te Capitel der erſten Homilie haben die Recognitionen nicht, dagegen mt die 2te Hälfte des 7ten und das 8te und 9te Capitel Recognitionen mit h. I, 9. 10. 11. Das 12te Capitel in Homilien hat kein entſprechendes in den Recognitionen, . I, 10—19. entſpricht dagegen wieder ganz h. I, 13—22. s 20ſte und 21ſte Capitel des erſten Buchs der Recognitio- entſpricht dem 35ſten und 36ſten der zweiten Homilie. Die igen Capitel des erſten Buchs der Recognitionen haben nichts rtlich Entſprechendes in den Homilien.

lib. II.

Das zweite Buch hat größtentheils nichts Entſprechendes den Homilien. Das erſte Capitel bietet manches Entſprende dar mit h. II, 1. — Cap. 7—15. ſtimmt ziemlich zuſamn mit h. II, 22—32., faſt wörtlich entſprechen ſich davon . II, 11. und h. II, 24. Rec. II, 19. ſtimmt mit h. III, . Die Disputation mit Simon Magus rec. II, 20—70. d rec. III, 12—48. ſtimmt theilweiſe mit der h. III, 30 seqq. ichteten, theilweiſe mit einer andern, welche nach den Clemen- zu Laodicea vorgefallen war, h. XVI—XIX, theilweiſe lich iſt ſie ſelbſtſtändig.

lib. III.

Das dritte Buch iſt größtentheils ſelbſtſtändig, doch iſt e Rückſichtsnahme in einzelnen Capiteln unverkennbar, z. B. 38ſte Capitel iſt zu vergleichen mit dem Anfang der 18ten milie, das 44ſte mit h. II, 29.

lib. IV.

Die drei erſten und die erſte Hälfte des 4ten Capitels ſtimmen überein mit denſelben Capiteln der 8ten Homilie; rec. IV, 5. entſpricht dem 6ten und zum Theil dem 7ten Capitel derſelben Homilie, rec. IV, 6. ſtimmt mit h. VIII, 8., rec. IV, 8. 9. 10. mit h. VIII, 9. 10. 11., rec. IV, 11. 12. 13. hat nichts Entſprechendes in den Homilien, rec. IV, 14. ſtimmt mit h. IX, 8. und dem Anfang des 9ten Capitels, rec. IV, 15. entſpricht der zweiten Hälfte des 9ten Capitels der 9ten Homilie, rec. IV, 16. 17. 18. ſtimmt mit h. IX, 10. 11. 12., rec. IV, 19. mit h. IX, 13. und 14., rec. IV, 20. mit h. IX, 16. Auch die folgenden Capitel haben viel Verwandtes mit der 9ten Homilie, beſonders rec. IV, 33. mit h. IX, 20. u. 21., rec. IV, 34. mit h. IX, 23. und dem Anfang von h. XI, 35., rec. IV, 35. mit dem übrigen Theil von h. XI, 35.

lib. V.

Der Anfang des 5ten Buchs iſt dem Anfang der 10ten Homilie entſprechend, was dann folgt bis zum 14ten Capitel, hat nichts Entſprechendes in den Homilien. Rec. V, 14. 15. 16. 17. ſtimmt mit h. X, 7. 8. 9. 10., rec. V, 18. mit h. X, 12. 13., rec. V, 19. mit h. X, 14. 15., rec. V, 20. 21. mit h. X, 16. 17., rec. V, 22. mit h. X, 19. 20., rec. V, 23. mit h. XI, 4., rec. V, 24. mit h. XI, 6., rec. V, 25. mit h. XI, 7. 8., rec. V, 26—31. mit h. XI, 9—14., rec. V, 32 u. 33. enthält nur einzelne Anklänge aus h. XI, 15., rec. V, 34. 35. 36. aus h. XI, 16. 17. 18.

lib. VI.

Die erſten 3 Capitel ſind den drei erſten der 11ten Homilie entſprechend. Rec. VI, 4. entſpricht h. XI, 19. theilweiſe. Wörtlich ſtimmt rec. VI, 5. 6. mit h. XI, 20. 21. Es entſprechen ſich ferner rec. VI, 7. und h. XI, 22. 23., rec. VI, 8. und der Anfang von h. XI, 24. und c. 25., rec. VI, 9. und h. XI, 26. 27., rec. VI, 10. und das Ende von h. XI, 24. und zum Theil c. 28., rec. VI, 11. und das Ende von h. XI, 28. und c. 29., rec. VI, 12. hat nichts Entſprechendes in den Homilien, rec. VI, 13. entſpricht h. XI,

., rec. VI, 15. iſt eine Zuſammenziehung der drei letzten pitel der 11ten Homilie.

lib. VII.

Die erſten 24 Capitel ſtimmen ganz überein mit den er- 1 24 der 12ten Homilie, rec. VII, 25. mit h. XIII, 1., c. VII, 26. 27. entſpricht h. XIII, 2., rec. VII, 28—37. XIII, 3—12., rec. VII, 38. erzählt die Taufe der Mat- bia, die in den Homilien erſt h. XIV, 1. berichtet wird, ent- lt aber viele Anklänge aus den letzten Capiteln der 13ten milie.

lib. VIII.

Der Anfang entſpricht dem Anfang der 14ten Homilie. 1 Uebrigen hat das 8te Buch größtentheils nichts Entſpre- ndes in den Homilien, einzelne Anklänge abgerechnet. Rec. II, 22. vergl. mit h. XII, 35. u. 36., die letzte Hälfte von c. VIII, 56., mit dem Ende von h. VII, 4., rec. VIII, 60. t h. III, 13. 14. 15.

lib. IX. und X.

Wenige Stellen abgerechnet, haben dieſe Bücher nichts tſprechendes in den Homilien.

II. Größer iſt die dogmatiſche Verſchiedenheit beider Schrif- . Wenn nämlich das ganze Syſtem der Clementinen auf Behauptung der Identität des wahren Judenthums und riſtenthums ruht [3]), ſo mußte die Abweichung der Recogni- nen in dieſer Lehre auch mannigfache andere mit ſich führen, daß, wie mit jener Lehre alle eigenthümlichen Lehren der Cle- ntinen zuſammenhängen, ſo in der Abweichung der Recogni- nen in dieſem Punkt auch die übrigen begründet ſind.

Während die Homilien Chriſtenthum und wahres Juden- m identificiren, erkennen die Recognitionen im Judenthum e Vorbereitung auf das Chriſtenthum [4]) und geben als die deutung des Letztern an, implere id, quod Mosis institu- deerat (rec. I, 39., vergl. auch c. 36.). Als Unterſchied

3) Vergl. hierzu die Entwicklung des Lehrbegriffs der Clementinen.

4) Rec. I, 40: sed ne sic quidem populus (scil. judaicus) lidit, qui ad haec credenda tot saeculis eruditus est. Vergl. c. 36.

des Chriſtenthums vom Judenthum wird in demſelben Buch c. 43. angegeben der Glaube an Jeſum Chriſtum, als an den erſchienenen Meſſias. Wenn alſo die Clementinen behaupten, daß für die Juden zur Seligkeit genüge, dem Moſes zu glauben, ſo erklärt der Verfaſſer der Recognitionen, daß der Glaube an Chriſtum auch für den Juden abſolut nothwendig ſei [5]), und erkennt ſehr wohl, daß nur wenige Juden an Chriſtum glauben (rec. V, 11., vergl. I, 50.), die meiſten feindſelig gegen ihn geſinnt ſind. Wenn ferner der Verfaſſer der Homilien grabezu den Ausdruck «Juden» zur Bezeichnung wahrer Gottesverehrer gebraucht, wie er im 16ten Cap. der 11ten Homilie ſagt, daß den Böſen die zeitlichen Strafen nichts nützten, aber die in Sünde gefallenen **Juden** durch dieſelben von den ewigen Strafen befreit würden, ſo heißt es in der entſprechenden Stelle der Recognitionen (rec. V, 34.): **Deum vero colentium castigatio — — — commissi ab iis exigit debitum, ut praevenientes judicium in praesenti saeculo peccati debitum solvant et liberentur — — — ab aeternis poenis.**

Wenn nun aber mit der Identificirung beider Religionen die Anſicht der Homilien zuſammenhängt, daß das wahre Judenthum in der von Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes verkündigten Lehre beſtehe, die ſich aber in voller Reinheit nur unter wenigen Würdigen in geheimer Tradition fortgepflanzt habe, mit mannigfachen Verfälſchungen dagegen im Pentateuch vorliege [6]), daß alle übrigen Schriften aber gar nicht in Betracht kämen, da ſie von der weiblichen oder falſchen Prophetie herrührten, ſo konnte der Verfaſſer der Recognitionen weder die Lehre von der Verfälſchung des Pentateuchs und einer ſolchen geheimen Tradition, in welcher die Wahrheit von Anfang an überliefert ſei, noch die Herabſetzung der übrigen Schriften des alten Teſtaments mit den Homilien theilen. Eben ſo mußte er mit der Verwerfung jener Identificirung des Ju-

5) Rec. IV, 5: Hebraeus, qui ex deo habet, ut credat Mosi, habere debet — — — ut credat in Jesum. Vergleiche damit die entſprechende Stelle in den Homilien (h. VIII, 6. u. 7.), wo grabezu behauptet wird, daß der Glaube an Moſes zur Seligkeit genügend ſei. Vergl. Cap. II. §. 15.

6) Vergl. Cap. II. §. 12.

denthums und Chriſtenthums auch die damit zuſammenhängende Identificirung von Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes und Chriſtus verwerfen, indem er Adam, Abraham u. ſ. w. unter Chriſtus ſtellte. Wir haben dies alles jetzt ausführlicher zu entwickeln.

Zunächſt hing alſo mit der Verwerfung der Theorie der Clementinen von der Identität der ächt jüdiſchen und chriſtlichen Religion die Gleichſtellung aller altteſt. Schriften in den Recognitionen zuſammen, während der Pentateuch das einzige Buch iſt, dem die Clementinen in gewiſſer Weiſe ein göttliches Anſehn beilegen [7]). So heißt es rec. I, 69: **Jacobus noster coepit ostendere, quia et prophetae, quae dicunt, ex lege sumserint et legi consona sint locuti.** — Damit iſt zu vergleichen rec. II, 48: **Si enim in voluntate est filii, revelare patrem, cui voluerit, filius, qui ab initio et semper cum patre fuit, per singulas quasque generationes, sicut revelavit Mosi patrem, ita et aliis prophetis.** Sodann konnte wegen der richtigern Betrachtung des alten Teſtaments als einer Vorbereitung auf das neue die Lehre der Clementinen von der Verfälſchung des Pentateuchs, welche mit ihrer Identification des Chriſtenthums und Judenthums eng zuſammenhing, in den Recognitionen keine Stelle finden. Demnach mußte das Urtheil beider Schriften

7) Die altteſt. Propheten galten ja den Clementinen als weibliche Propheten, d. h. als Propheten des Irrthums und der Lüge, vergl. Cap. II. §. 11. Mit dieſer Verſchiedenheit hängt auch die verſchiedene Stellung, welche beide dem Täufer Johannes anweiſen, zuſammen. Während nämlich nach den Homilien Johannes ebenfalls zur Klaſſe der weiblichen, d. h. falſchen Propheten (ἐν γεννητοῖς γυναικῶν, vergl. Cap. II. §. 3. Anm. 9.) gehört, und der Magier Simon ſein beſter Schüler iſt (vergl. Cap. I. §. 2. Anm. 2.), ſo wird er in den Recognitionen als Vorläufer Chriſti höher geſtellt als alle Propheten (rec. I, 60.). Während alſo in den Homilien (h. II, 23.) Simon Magus als Schüler des Johannes ausgegeben wird, iſt davon in dem entſprechenden Capitel der Recognitionen (rec. II, 8.) nicht die Rede, während ferner nach den Homilien Johannes eine Syzygie mit Chriſtus, d. h. den graden Gegenſatz zu ihm bildet (vergl. Cap. II. §. 3. Anm. 9.), wiſſen die Recognitionen hiervon nichts, da unter den zehn Syzygien, welche ſie (rec. III, 61.) aufführen, Chriſtus nur mit dem tentator und dem Antichristus als Syzygie zuſammengeſtellt wird.

über ſolche Inſtitute des Judenthums, welche beide nicht billigten, ſehr verſchieden ausfallen. Die Homilien rechneten die Stellen, in welchen dieſe geboten werden, zu den verfälſchten, wie z. B. alle Stellen, in denen Opfer vorgeſchrieben werden [8]). Der Verfaſſer der Recognitionen iſt dagegen der Anſicht, daß, wie das alte Teſtament überhaupt nur ſeine Bedeutung als Vorbereitung auf das Chriſtenthum habe, ſo auch die Zeit der Opfer, die im Judenthum geboten ſeien, mit der Erſcheinung Chriſti vorbei ſei [9]). Ferner behaupten die Homilien, wie die Recognitionen, daß im alten Teſtament von mehreren Göttern die Rede ſei; während aber die Homilien ſolche Stellen, in denen ſie die Erwähnung mehrerer Götter finden, zu den verfälſchten rechnen, helfen ſich die Recognitionen anders: **Tribus igitur modis**, behaupten ſie, **deus quis dicitur, vel quia vere est, vel quia ei, qui vere est, ministrat, et ob honorem mittentis, ut plena sit ejus auctoritas. — — Sed et sancti homines impiorum efficiuntur dii, tanquam qui potestatem acceperint in eos vitae ac necis etc.** Dennoch nähern ſich die Recognitionen der Lehre der Clementinen von der Verfälſchung der Schrift und der Fortpflanzung der Wahrheit in geheimer Tradition, wenn ſie annehmen, die wahre Lehre liege im alten Teſtament nicht ſo deutlich vor, als ſie von Moſes u. ſ. w. mündlich ausgeſprochen ſei .... **quae tamen manifeste quidem dicta, non tamen manifeste scripta sunt** (rec. I, 21.). Deshalb ſei allerdings die Gefahr des Mißverſtändniſſes da; denn gehe man mit vorgefaß-

8) Vergl. Cap. II. §. 12.

9) Vergl. rec. I, 64: Nos enim, inquam, pro certo comperimus, quod super sacrificiis, quae offertis, multo magis exasperatur deus sacrificiorum tempore etiam nunc expleto (das etiam gehörte im griechiſchen Text wohl zu sacrificiorum), et quia vos non valtis agnoscere, emensum esse jam tempus hostias offerendi, ob hoc destruetur et templum et abominatio desolationis statuetur in loco sancto. Die Opfer ſind nach den Recognitionen von Moſes eingeſetzt, aber nur um der Herzenshartnäckigkeit des Volks willen. Die Wurzel des Uebels konnte nicht durch ihn, ſondern nur durch Chriſtus geheilt werden, daher denn mit Chriſtus der Opfercultus ſein Ende erreicht hat. Vergl. rec. I, 36. Ganz anders die Homilien, nach ihnen rühren die Opfer nicht von Moſes her.

Meinungen an das Leſen deſſelben, ſo finde man gar leicht ſchon vorher gefaßte Meinung durch daſſelbe beſtätigt [10]). e Gefahr iſt aber propter peccatum, quod coadolevit inibus (rec. I, 21.) ſo groß, daß es ſehr ſchwer, ja un- lich iſt, die Schrift sine expositore zu verſtehn (ebenda- l). Leicht gerathen alſo diejenigen, welche das Geſetz leſen ;istris non tradentibus (rec. II, 55.), in Irrthümer. ch Tradition hat ſich das rechte Verſtändniß der Schrift epflanzt, rec. II, 45. Vergl. auch rec. III, 30., wo ge- wird, das Geſetz ſei ex traditione Mosis zu leſen (vergl. rec. X, 42.). Der Unterſchied der Recognitionen von Homilien in dieſer Lehre iſt demnach dieſer: daß, während darin übereinſtimmen, daß die Tradition zur rechten Er- miß des Geſetzes nothwendig ſei, die Clementinen als Grund on angeben, daß in der Schrift Wahres und Unwahres alten ſei, die Recognitionen dagegen, weil die Schrift nicht deutlich und allgemein verſtändlich die Wahrheit enthalte; r daß nach den Clementinen in der geheimen Tradition lbe enthalten war, was auch Chriſtus lehrte, nach den Re- itionen dagegen in der Tradition nur die rechte Auslegung heiligen Bücher des alten Teſtaments, alſo nur im Ver-) mit dem Chriſtenthum relative Wahrheit fortgepflanzt e, da ihnen, wie wir geſehen haben, keineswegs die Er- niß, daß das Chriſtenthum etwas Neues ſei, fehlte.

Mit der Anerkennung der altteſt. Religion als Vorberei- auf's Chriſtenthum hing ferner die höhere Stellung, welche Recognitionen Chriſto ertheilen, eng zuſammen. Während Clementinen ihrer Identificirung des alten und neuen Bun- zufolge Chriſtum mit Adam, Abraham, Moſes u. ſ. w. [11]) ficiren, wiſſen die Recognitionen nicht allein nichts von r Identificirung, ſondern opponiren ſich auch gegen Gleichſetzung Chriſti mit Moſes, wie mit den andern

10) Vergl. rec. X, 42: Sunt enim multa verba in scripturis s, quae possunt trahi ad eum sensum, quem sibi unusquisque praesumsit, quod fieri non oportet. Non enim sensum, quem secus attuleris alienum et extraneum, debes quaerere, quem ripturarum auctoritate confirmes etc.

11) Vergl. Cap. II. §. 1.

Propheten: Non dicimus Jesum solum aequalem Mosi, sed majorem — — — — Non ideo credendum esse Jesu, quia de eo prophetae praedixerint, sed ideo magis credendum esse prophetis, quod vere prophetae sint, quia iis Christus testimonium reddat, heißt es rec. I, 59. Chriſtus ſteht ſoviel höher als Moſes und die Propheten, daß ſelbſt Johannes der Täufer, der größer iſt als alle Propheten, ſoviel hinter ihm zurückſteht, als der Vorläufer hinter dem, welchem er als Vorläufer dient (rec. I, 60.). Während daher die Homilien in der Stelle **Deuteron. XVIII, 18.** (wie ſie h. III, 53. angeführt wird: *προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὥσπερ καὶ ἐμέ, αὐτοῦ ἀκούετε κατὰ πάντα*) das *ὡς ἐμέ* dem hebräiſchen Text ſowohl, als der alexandriniſchen Verſion gemäß auf den erſten Satz beziehen, führt der Verfaſſer der Recognitionen, um die ſcheinbar darin enthaltene Gleichſtellung von Moſes und Chriſtus zu vermeiden, die Worte ſo an: **Prophetam vobis suscitabit dominus deus vester, quem sicut me audite** (rec. I, 36.). Obgleich ſomit der Verfaſſer nicht allein die Identificirung, ſondern auch die Gleichſtellung von Adam, Abraham — — — — Moſes und Chriſtus verwarf, ſo nahm er doch eine innige Verbindung Chriſti mit den Patriarchen und mit Moſes, wie mit den Propheten des alten Teſtaments an, vermöge welcher ihnen mannigfache Offenbarungen von Chriſto zu Theil geworden [12]), vergl. rec. I, 33: **apparuit ei** (scil. Abrahamo) **verus propheta et omnia ei, quae desiderabat, aperuit,** c. 34: **apparuit verus propheta Mosi,** vergl. auch die ſchon angeführte Stelle rec. II, 48: **Filius, qui ab initio et semper cum patre fuit, per singulas quasque**

12) Rec. VIII, 59. wird freilich geſagt, daß in jedem Menſchen der wahre Prophet wohnt: inest intra uniuscujusque nostrum mentem, sed in aliis quidem, qui desiderium dei agnitionis et justitiae ejus nullum gerunt, otiatur, in his vero, qui, quod animae suae expedit, quaerunt, operatur. Vergl. auch rec. I, 52. (Wer wird nicht an den *λόγος σπερματικός* des Juſtin erinnert!) Wenn daſſelbe an andern Stellen dem Abraham, Moſes und den Propheten des alten Teſtaments noch beſonders zugeſchrieben wird, ſo iſt da offenbar von einer beſondern Wirkſamkeit die Rede.

enerationes, sicut revelavit Mosi patrem, ita et aliis rophetis. So hat Chriſtus von Anfang an die Erkenntß der Wahrheit vermittelt — in dieſem Sinn heißt er öfter ατ' ἐξοχήν der wahre Prophet — und erſchien endlich ſelbſt uf Erden, quia impossibile erat, mortalium mala purgari er alium, rec. I, 51. (vergl. damit rec. I, 36., wo geſagt ird, daß die Wurzel des Uebels nicht durch Moſes, ſondern ur durch Chriſtus geheilt werden konnte), wurde aber, weil er ls humilis unter den Menſchen wandelte (rec. I, 49.), von en meiſten Juden nicht als Meſſias anerkannt (rec. I, 50.). r litt und ſtarb (rec. I, 41.), aber ſtand wieder auf von den odten (c. 42.), regiert beſtändig ſeine Kirche und wird einſt iederkommen, Gericht zu halten über alle Menſchen — adentus secundus gloriosus (rec. I, 49. II, 42.). — Es hellt leicht, daß ſomit in den Recognitionen Chriſto eine viel öhere Würde ertheilt wird, als in den Clementinen. Nach den orſtellungen der Letztern geht das, was Chriſtus iſt, in den egriff des wahren Propheten auf, dagegen behaupten die Erem ausdrücklich, daß Chriſtus noch mehr ſei (rec. I, 59.). ach den Clementinen war Chriſtus derſelbe wie Adam u. ſ. w., anz anders urtheilen, wie wir geſehn haben, die Recognitioen. Des Kreuzestodes Chriſti wird in den Clementinen nur i Einer Stelle gedacht, ſeiner Auferſtehung gar nicht. Das alten des Gerichts wird Gott [13]), dagegen in den Recognitioen Chriſto zugeſchrieben. Ueberhaupt iſt in den Recognitionen eit häufiger von Chriſto die Rede, als in den Homilien, und anches, was in dieſen Gott zugeſchrieben wird, legen ſie Chriſto i. So heißt es rec. III, 3., welches Capitel dem 3ten der 4ten Homilie entſpricht: per Christi providentiam electus , während in den Homilien ſteht: ὑπὸ τῆς τοῦ θεοῦ προίας ἐξελέγης.

So viel höhere Vorſtellungen die Recognitionen aber auch n Chriſto haben, ſo ſtimmen ſie doch mit den Homilien in Läugnung ſeiner Gottheit überein [14]). Die Anſicht, daß der

13) Vergl. Cap. II. §. 19. am Ende.

14) Hierauf werden wir ſpäterhin §. 9. genauer einzugehn haben.

Sohn das Medium der Schöpfung gewesen [15]), theilen sie (rec. III, 10. IX, 3.) mit den Homilien. Aber die Erstern behaupten, daß auch der heilige Geist durch den Sohn geschaffen worden ist (rec. III, 11. factus est per factum), während die Letztern so wenig ausgebildete Vorstellungen über denselben haben, daß sie ihn an vielen Stellen mit dem Sohn identificiren (vergl. Cap. II. §. 1.). Einer solchen Identification widersetzen sich ausdrücklich die Recognitionen, rec. III, 11: cum ergo unus sit ingenitus et unus genitus, spiritus sanctus filius dici non potest nec primogenitus, wie sie überhaupt festere und bestimmtere Vorstellungen über denselben haben. Der heilige Geist habet, quod est, ab unigenito (rec. III, 11.), und, wie der Sohn das imago dei ist, so ist der heilige Geist plenissima declaratio virtutis ejus.

15) Während die Recognitionen mit den Homilien in der Unterscheidung der ersten Schöpfung der ὕλη ἄμορφος von der zweiten, den Bilden und Formen der Materie (rec. VIII, 42. ab initio deus elementa insensibilia creavit, quibus ad reliqua omnia formanda uteretur), übereinstimmen, so weichen sie doch insofern ab, als sie die Behauptung der Letztern von einem ewigen Existiren der Materie in Gott und einer Emanation aus ihm, wie einer vierfachen Theilung dieses Urstoffes nicht billigen, ja dieselbe nicht undeutlich bekämpfen (rec. VIII, 14.). Ebendeshalb konnten sie auch die hiermit in den Clementinen zusammenhängende Lehre von einer der Materie innewohnenden Seele (vergl. Cap. II. §. 4.) nicht theilen. Wie hierin weiter die strengasketische Richtung der Clementinen begründet ist (vergl. Cap. II. §. 17.), so mußten die Recognitionen hierin weit milder urtheilen, ja sie legen die Ansichten der Erstern über den Körper des Menschen sogar dem Magier in den Mund, den sie (rec. II, 58.) behaupten lassen: Omnibus tenebris tetrius et omni luto gravius est corpus hoc, quo circumdatur anima, während in den Homilien (h. XVI, 19.) Petrus behauptet, daß rücksichtlich der Substanz Alles besser sei als der menschliche Körper (vergl. Cap. II. §. 7.). Wenn die Homilien den Genuß alles Fleisches (vergl. Cap. II. §. 16.) für verwerflich halten, so findet sich hiervon in den Recognitionen keine Spur, nur der Genuß des unreinen Fleisches wird untersagt (rec. VIII, 48.). Wenn die Erstern den Besitz alles dessen, was nicht unumgänglich nothwendig ist, für Sünde erklären (Cap. II. §. 17.), so urtheilen die Letztern auch hierin anders. Petrus hält sich nach rec. I, 12. einen janitor, Clemens nach rec. VIII, 36. mehrere pedissequi und ist im Stande, der Freundin seiner Mutter 1000 Drachmen zu schenken (rec. VII, 24.). Uebrigens sind auch die Recognitionen keineswegs gänzlich von einer asketischen Richtung freizusprechen.

Mit der höhern Stellung Chriſti im Syſtem der Recognitionen hängt zunächſt die höhere Vorſtellung derſelben über die Apoſtel zuſammen. Wenn gleich die Homilien Petrus einen *ἀνὴρ, οὗ πάντες οἱ τῆς νῦν γενεᾶς ἄνθρωποι τῷ τῆς γνώσεως καὶ εὐσεβείας λόγῳ ἥττονες τυγχάνουσιν* (h. XII, 7.) nennen, ſo erreicht dies doch noch lange nicht das, was die Recognitionen von ihm ausſagen rec. VIII, 5: **homo enim dei est, plenus totius scientiae, quem ne graeca quidem latet eruditio, quia spiritu dei repletus est, quem nihil latet.** Und wenn die Homilien ihrem ganzen Syſtem gemäß unmöglich den Apoſteln Inſpiration zuſchreiben konnten [16]), ſo erhellt aus der angeführten Stelle, daß die Recognitionen hierüber anders urtheilen. Auch beurkundet ſich darin die höhere Vorſtellung über die Apoſtel, daß, während nach den Homilien Petrus ſelbſt mit dem Vater des Clemens diſputirt, nach den Recognitionen derſelbe mit ſeinen drei Söhnen diſputiren muß, wobei Petrus die Entſcheidung abgeben ſoll (ſiehe oben). Dieſe Differenz läßt ſich bei aufmerkſamer Betrachtung in vielen anſcheinend unbedeutenden Einzelnheiten erkennen. So wird z. B. in den Homilien einfach gemeldet, daß Petrus die Stadt Tripolis nach drei Monaten verlaſſen habe, nach dem Bericht der Recognitionen kündigt er dagegen von vorn herein an, daß er ſo lange dort bleiben werde. Weshalb dieſe Aenderung? Wohl aus keinem andern Grunde, als weil Petrus nach einem beſtimmten Plan handelnd erſcheinen ſoll. Gleich von vorn herein weiß Petrus, wie lange ſein Aufenthalt in dieſem oder jenem Ort nöthig iſt. Obgleich die Recognitionen, wie die Homilien, den Petrus und Jacobus vor allen übrigen Apoſteln hoch ſtellen (rec. I, 68. 72. IV, 35. VIII, 5.), ſo theilen ſie doch keineswegs die Erbitterung der Letztern gegen Paulus. Wenn auch ihre Anſichten, namentlich die anthropologiſchen, der pauliniſchen Lehre fern ſtehen, ſo bilden ſie doch nicht einen ſolchen directen Gegenſatz zu derſelben, als die Vorſtellungen der Homilien. Zwar wird Paulus in den Recognitionen ebenſowenig als in den Homilien genannt, allein nicht nur fehlt in den Erſtern jede beſtimmte Polemik gegen ihn — denn, wenn

16) Vergl. Cap. II. §. 14.

auch rec. I, 70. unter dem homo inimicus, der feindselig gegen das Christenthum für das Judenthum auftritt, Paulus zu verstehen ist, so ist doch hier nur von der Christenverfolgung durch Paulus vor seiner Bekehrung die Rede — sondern es wird in denselben nicht selten unverkennbar auf pauliniſche Stellen Rücksicht genommen [17]). Vor allem aber tritt dieſer Unterſchied in dem verſchiedenen Urtheil über die Gültigkeit ſeiner Berufung zum Apoſtel hervor. Während nämlich die Homilien, wie ſie überhaupt die Viſionen auf den Zorn Gottes zurückführen [18]), ſo auch die von Paulus zur Beglaubigung ſeiner apoſtoliſchen Dignität geltend gemachte perſönliche Erſcheinung und Berufung Chriſti nicht anerkennen [19]), betrachten die Recognitionen dagegen dies Beglaubigungsmittel als ein durchaus gültiges, da ihnen die Annahme von Viſionen und Erſcheinungen als Offenbarungsmitteln Gottes als eine durchaus berechtigte erſcheint [20]).

Mit jener höhern Stellung Chriſti im Syſtem der Recognitionen hing auch eine Differenz in der Anthropologie nothwendig zuſammen. Denn erkannte der Verfaſſer den ſpecifiſchen Unterſchied Chriſti von allen Menſchen, ſo mußte er die Nothwendigkeit ſeiner Erſcheinung auch dadurch rechtfertigen, **quia impossibile erat, mortalium mala purgari per alium** (rec. I, 51.), was dem Ausſpruch der Homilien (h. VIII, 5.): *οὔτε γὰρ ἂν Μωυσέως, οὔτε τῆς τοῦ Ἰησοῦ παρουσίας χρεία ἦν, εἴπερ ἀφ' ἑαυτῶν τὸ εὔλογον νοεῖν ἐβούλοντο* grade zu entgegenſteht. Freilich müſſen wir ſagen, daß, wie die Recognitionen in der Lehre von Chriſto von der Wahrheit abweichen, ſie ſo auch in der Anthropologie das Rechte nicht tref-

17) rec. I, 35. und I. Corinth. X, 4. — rec. II, 18. u. II. Corinth. XI, 14., vergl. ferner rec. II, 21. und Röm. I, 20. — rec. II, 71. und I. Corinth. X, 20. — rec. V, 34. und Röm. II, 28.

18) Vergl. Cap. II. §. 11.

19) Vergl. Cap. I. §. 6.

20) rec. IV, 21: quod a vero deo dicitur, sive per prophetas, sive per visiones diversas etc. Vergl. rec. I, 35. Lex vocibus et visionibus coelestibus traditur und rec. I, 52. II, 22. Wenn ſie an einer andern Stelle doch den Paulus bekämpfen, ſo gehört dies zu den Inconſequenzen, deren ſich manche bei ihnen finden. Vergl. den folgenden §.

ſen konnten. — Gehen wir genauer auf die anthropologiſchen Differenzen der beiden Schriften ein, ſo begegnet uns ſchon darin eine wichtige Verſchiedenheit, daß die Homilien die Seele von Natur als ſterblich betrachten und deshalb den Seelen der Gottloſen keine Ewigkeit zuſchreiben, die Recognitionen beſtimmt auch die Ewigkeit der Böſen behaupten [21]). Von noch größerer Bedeutung ſind ihre Differenzen hinſichtlich des Urſprungs der Sünde. Wenn die Homilien die Stellen des alten Teſtaments, welche vom Sündenfall Adams handeln, zu den verfälſchten zählen [22]), und jedem Menſchen das Vermögen beilegen, ſich mit vollkommner Freiheit für das Böſe und Gute zu entſcheiden, ein vollkommen heiliges und gerechtes Leben zu führen, und ſich dem Böſen hinzugeben [23]), ſo urtheilen die Recognitionen hierüber ganz anders. Zwar erwähnen ſie des Sündenfalles nicht, allein daß ſie die Anſicht der Homilien, wonach Adam mit Chriſto identiſch iſt, nicht theilen, haben wir geſehn. Fehlt ihnen ſo dasjenige, worin jene Anſicht der Homilien über den Sündenfall begründet iſt — die Anſicht, daß Adam der wahre Prophet geweſen —, ſo fehlt ihnen ja auch das Mittel, deſſen ſich jene bedienten, um den Sündenfall Adams wegzuſchaffen, nämlich die Meinung, daß das alte Teſtament viele verfälſchte Stellen enthalte. Daß aber die Recognitionen die Geſchichte vom Sündenfall im eigentlichen Sinne feſthalten [24]), beweiſet die Stelle rec. II, 44: **Terram denique comedere condemnatur (scil. serpens) et tali cibo dignum videbatur os, quod primum omnium appellationum deorum introduxit in mundum**; vergl. auch Cap. 45: **nec primam mulierem excusare potuit, male credidisse serpenti, sed morte, quia male credidit, condemnata est.** Noch beſtimmter iſt der Sündenfall Adams in der Stelle rec. V, 17. enthalten: **Ille (scil. ser-**

21) Rec. V, 28: Immortales namque sunt etiam impiorum animae, quas ipsi fortasse velint pariter cum corporibus suis finiri, sed non ita est. — — — — Ad perniciem sui naturam non habet moriendi. Vergl. auch rec. IV, 14. und I, 24. III, 26. Ueber die Lehre der Clementinen vergl. dagegen Cap. II. §. 7.

22) Vergl. Cap. II. §. 8.

23) Vergl. Cap. II. §. 10.

24) Ganz unrichtig Bretſchneider, evangel. Pietismus S. 365.

pens) enim pro nequitia sua ab initio terram edere condemnatus est propter eum, quem de terra assumptum iterum resolvi fecit in terram [25]). Wie ſomit der Verfaſſer den Sündenfall Adams nicht in Abrede ſtellt, ſo erkennt er auch die Folgen deſſelben auf alle Menſchen an (rec. I, 21: .... propter peccatum, quod coadolevit hominibus), die dergeſtalt bedeutend ſind, daß es unmöglich iſt, mala hominum purgari per alium scil. atque per Christum (rec. I, 51.). Es bedurfte alſo eines, per quem cuncta repararentur (rec. V, 11.), die radix mali konnte nicht durch Moſes, ſondern nur durch Chriſtus gehoben werden (rec. I, 36.). Nur durch Chriſtus iſt die Rettung möglich (rec. I, 63.). Nur wer den Sohn Gottes aufnimmt (suscipere), wird mit Gott verſöhnt (reconciliatur deo ebendaſelbſt). Hierin iſt es auch begründet, wenn in den Recognitionen dem Glauben an Chriſtum eine weit größere Bedeutung beigelegt wird als in den Homilien [26]). So wird rec. IV, 5. verlangt, daß auch der Jude an Chriſtum glauben ſolle, und rec. V, 34. wird geſagt: qui autem videtur quidem colere deum, sed neque fide plena etc. — — — Fuge incredulitatis viam — — — sequere fidei viam, ut pervenire possis ad regem illum, qui etc. heißt es rec. VIII, 54. Daher wird in den Recognitionen des Glaubens auch weit häufiger Erwähnung gethan, als in den Homilien, z. B. rec. II, 18. 19. 29. III, 68. IV, 17. IX, 11. 29. X, 72. und öfter. Indeſſen iſt zu bemerken, daß in vielen Stellen das Bewußtſein der Sündhaftigkeit und die Anerkennung, daß nur in Chriſto Heil zu finden ſei, zurücktritt, daß Chriſtus in den Recognitionen doch hauptſächlich — wenn gleich nicht ausſchließlich — als der Prophet der Wahrheit erſcheint, und dem Menſchen öfter die Kraft beigelegt wird, durch ſich

25) Aus dieſer Stelle erhellt zugleich, daß die Recognitionen den Tod erſt als Folge der Sünde betrachteten, wogegen die Homilien ihn als von Anfang an beſtimmte Naturnothwendigkeit anſehn. Vergl. Cap. II. §. 8. Anm. 3.

26) In den Homilien iſt dagegen gar nicht vom Glauben an Chriſtum die Rede, ſondern nur davon, daß man Chriſto glauben müſſe. Vergl. Cap. II. §. 15.

ſelbſt ein heiliges Leben zu führen [27]). Sind alſo auch die Recognitionen nicht vom Pelagianismus ganz freizuſprechen, ſo tritt dieſer doch lange nicht ſo ſtark, als in den Clementinen hervor.

Nach dem bisher Entwickelten ergibt ſich leicht, daß die vielfach ausgeſprochene Behauptung, in den Recognitionen wie in den Homilien liege weſentlich daſſelbe Syſtem vor, eine durchaus unrichtige iſt. Grade in den Hauptlehren ſtehen die Syſteme beider in Widerſpruch. Unbedeutender ſind folgende Abweichungen.

In Betreff der Natur Gottes haben die Recognitionen wohl geiſtigere Vorſtellungen, da ſie die Behauptung der Homilien, daß Gott eine Lichtnatur ſei, dem Magier beilegen, rec. II, 61. [28]), Ebenſo theilen ſie auch nicht die Anſicht der Letztern (h. XVII, 7.), daß bei der Auferſtehung die Körper in Lichtnaturen verwandelt werden würden, ſondern lehren eine eigentliche Auferſtehung des Körpers, rec. III, 26: — — donec — — — animae beatorum corporibus suis redditae inducerentur in lucem [29]), impiorum vero animae — — spiritu flammeo circumdatae in profundum ignis inexstinguibilis mergerentur.

Wenn die Recognitionen mit den Clementinen in der abſoluten Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit einverſtanden ſind (rec. I, 55. 63. 69. und öfter), ſo haben ſie noch das Beſondere, daß ſie auch das Abendmahl als ein nothwendiges Erforderniß der Seligkeit anſehn (rec. I, 63.).

Die Lehre von den Dämonen, welche die Menſchen auf alle mögliche Weiſe zur Sünde zu verführen und ſich ſo derſelben zu bemächtigen ſuchen, haben ſie ebenfalls mit den Clementinen gemein, rec. II, 72. IV, 15. 16. Aber darin weichen ſie ab, daß ſie nicht, wie jene, ihre Entſtehung aus der Vermiſchung von Engeln mit menſchlichen Weibern herleiten.

---

27) Solche Stellen hat Bretſchneider a. a. O. auch aus den Recognitionen zuſammenzutragen gewußt.

28) Vergl. den folgenden §.

29) Das (induci in lucem) «ins Licht eingeführt werden» ſteht parallel mit den Worten: in profundum ignis inexstinguibilis mergi. Schon deshalb iſt die Variante induerentur ſtatt inducerentur falſch.

Vielmehr erklären sie die Stelle Geneſis cap. VI., worauf ſich jene Fabel ſtützt, anders [30]). Und wenn die Homilien von den Dämonen die Aſtrologie herleiten, ſo urtheilen ſie hierüber anders, indem ſie dieſelbe als etwas Erlaubtes, ja als ein Mittel anſehn, zur Erkenntniß Gottes zu gelangen (rec. I, 32.). Ebenſo urtheilen ſie auch milder über die heidniſche Philoſophie, indem ſie zwiſchen wahren und falſchen Philoſophen unterſcheiden (rec. VIII, 53.), während die Clementinen alle Philoſophie für etwas Verwerfliches halten.

Kehren wir jetzt zur Beantwortung der Frage, ob die Homilien oder die Recognitionen die Grundſchrift ſind, zurück. —

§. 7.

Die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen.

Aus den Erörterungen §. 5. hatte ſich uns ergeben, daß entweder der Verfaſſer der Clementinen die Recognitionen, oder der der Recognitionen die Clementinen überarbeitet haben muß. Fragen wir jetzt, welche Schrift die Grundſchrift ſei, ſo iſt ſchon von vorn herein wahrſcheinlicher, daß die dem kirchlichen Lehrbegriff ferner ſtehende Recenſion — alſo die Clementinen — die Originalſchrift iſt. Allein wir brauchen nicht bei Wahrſcheinlichkeitsgründen ſtehen zu bleiben, da wir die Sache zur Gewißheit fördern können.

Ein wichtiges Criterium für die Urſprünglichkeit der Clementinen iſt die hohe Einheit und Originalität in der äußern Anlage und dem innern Organismus. Wir haben ſchon früher [1]) ausführlich nachgewieſen, wie ſie ein mit großer Geſchick-

30) Sie erklären die betreffenden Worte ſo (rec. I, 29.): homines justi, qui angelorum vixerant vitam, illecti pulchritudine mulierum ad promiscuos et illicitos concubitus declinaverunt. Wenn gleich hieraus nach dem Bericht der Recognitionen Giganten entſtanden, wie nach den Homilien aus der Vermiſchung der Engel mit den menſchlichen Weibern, ſo ſagen ſie doch davon, daß die Seelen dieſer Giganten die Dämonen ſeien — die Annahme der Homilien — kein Wort.

1) Vergl. Cap. I. §. 5. u. 6.

lichkeit angelegtes und ausgeführtes Ganze bilden, in welchem auch das Speciellſte nicht ohne Bedeutung, ſondern alles Einzelne im Organismus des Ganzen begründet iſt, wie ſie den Eindruck der Urſprünglichkeit, den Eindruck, daß ſie aus Einem Guſſe ſind, in einem Grade machen, wie wohl wenige Schriften des chriſtlichen Alterthums. Wir haben gezeigt, wie geſchickt der Verfaſſer die Richtungen ſeiner Zeit, auf deren Bekämpfung er es abgeſehn hatte, in den verſchiedenen Gegnern des Petrus und Clemens darſtellte, ohne doch die Zeit, in der er ſchrieb, zu verrathen (Cap. I. §. 6.), wie geſchickt er die äußere Geſchichte des Petrus mit Disputationen, Lehrvorträgen an das Volk, vertraulichen Mittheilungen zu verbinden und dadurch ein kunſtvolles Ganze hervorzubringen wußte, wie fein er endlich Alles darauf berechnet hatte, das Berichtete über allen Zweifel zu erheben (Cap. I. §. 5.). In allem dieſen ſtehn die Recognitionen weit hinter den Clementinen zurück. Wozu dient in denſelben die Bezugnahme auf frühere, von Clemens verfaßte petriniſche κηρύγματα [2]), die in den Clementinen eine wohlberechnete war? Wenn nämlich der Verfaſſer der Letztern dieſer κηρύγματα gedenkt, indem er ſeine Schrift als einen Auszug aus ihnen einführt, und nun einerſeits bemüht iſt, für dieſe die Autorität des Petrus zu vindiciren, anderſeits die Uebereinſtimmung des angeblichen Auszugs mit den κηρύγματα zu verbürgen, um ſomit mittelbar für ſeine Schrift die Autorität des Petrus zu gewinnen [3]), ſo iſt in den Recognitionen, die ſich nirgends als ſolchen Auszug ausgeben, und ebenſowenig bemüht ſind, jene frühern κηρύγματα durch Petrus ſelbſt beglaubigen zu laſſen, nicht recht abzuſehn, wozu die Bezugnahme auf dieſelben dienen ſoll. — Ferner werden zwar in den Recognitionen ganz dieſelben Hauptperſonen vorgeführt als in den Clementinen. Aber das beſtimmte Gepräge, welches ſie in den Letztern tragen [4]), iſt in den Erſtern mehr verwiſcht, ja zum Theil iſt ihr Auftreten ganz und gar nicht motivirt, wie es durchaus in den Clementinen der Fall iſt. So erſcheint Apion

2) Vergl. §. 1. gegen Ende.

3) Wie wir dies Cap. I. §. 5. gezeigt haben.

4) Vergl. Cap. I. §. 6.

in den Letztern als Vertreter der allegorischen Interpretation der heidnischen Mythen. In den Recognitionen tritt er nun zwar auch auf, aber ohne daß sein Auftreten dadurch, daß er eine bestimmte Richtung repräsentirt, begründet wäre. Das Bemerkte ließe sich noch in vielen Einzelnheiten durchführen, doch mag das Beigebrachte genügen. Nur das müssen wir noch bemerken, was sicher bei der Frage, ob die Clementinen oder die Recognitionen die Originalschrift sind, ein nicht unbedeutendes Gewicht gegen die Originalität der Letztern in die Wage legt, daß der Verfasser der Recognitionen eine ziemlich lange Stelle aus der Schrift des Bardesanes *περὶ εἱμαρμένης*, rec. IX, c. 19 seqq. entnommen hat (vergl. §. 2. Anm. 10.).

Außer allem Zweifel aber wird die Annahme, daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen enthalten, durch folgende Betrachtungen gesetzt.

I. In den Recognitionen finden sich nicht nur Wendungen und Phrasen gebraucht, welche — ohne bestimmt Ansichten zu enthalten, die mit ihrem System in Widerspruch stehn, sich dagegen in den Clementinen finden — doch nicht aus den Vorstellungen der Erstern, sondern nur der Letztern hervorgegangen sind [5]); sodann — und dies ist die Hauptsache — es haben

---

5) Ein recht deutliches Beispiel ist hiervon die Stelle rec. II, 22: Nam et ipse verus propheta (Christus) ab initio mundi per saeculum currens festinat ad requiem. Dieses per saeculum currere wird nachher erklärt: adest enim omnibus — — — et, si quando necesse est, apparet. Nach den Recognitionen ist Christus nämlich allen Menschen gegenwärtig, und ist, so oft es nöthig gewesen, dem Abraham, Moses und den Propheten erschienen (vergl. rec. I, 33. II, 48. VIII, 59. siehe oben). Höchst auffallend ist es jedoch, daß dies per saeculum currere genannt wird. Aufschluß, wie der Ausdruck zu erklären ist, erhalten wir, wenn wir auf die Homilien zurückgehn. Dort heißt es in der entsprechenden Stelle h. III, 20: ὃς (nämlich der wahre Prophet) *ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε — — — εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.* Zu den Vorstellungen der Homilien paßt der Ausdruck *τὸν αἰῶνα τρέχειν* vortrefflich. Indem der wahre Prophet nämlich zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gestalten — in der Person Adam's, Henoch's, Noah's, Abraham's, Isaak's, Jakob's, Mosis, Jesu — auf Erden erschienen ist, durchläuft er *τὸν αἰῶνα.* Mithin muß der Verfasser der Recognitionen diese

ch auch theilweiſe Stellen in dieſelben eingeſchlichen, in wel-
)en beſtimmt Anſichten ausgeſprochen ſind, die ihrem Syſtem
ıtgegen, dagegen den Clementinen eigen ſind, deren Eindrin-
en alſo nur unter der Vorausſetzung, daß der Verfaſſer der
ecognitionen die Homilien benutzt hat, erklärlich iſt [6]).

Dahin gehört zuerſt die Stelle rec. I, 47. Wir haben

ſtelle der Homilien vor ſich gehabt haben, da ſich nur ſo der Ausdruck
er saeculum currere in den Recognitionen erklärt.

6) Es leuchtet wohl ein, daß dies etwas ganz anderes iſt, als
enn Credner a. a. O. behauptet, daß in den Recognitionen und Homi-
:n daſſelbe Syſtem vorliege, in den Letztern conſequent durchgeführt, in
n Erſtern mit mancherlei Lücken und Widerſprüchen, und daraus eine
enutzung der Clementinen von Seiten des Verfaſſers der Recognitionen
weiſen will. Denn ebenſogut als Credner behauptet, der Verfaſſer der
:tztern habe manches zu Fremdartige und zu ſehr gegen die Vorſtellungen
r andern chriſtlichen Parteien Verſtoßende entfernen wollen, aber dadurch
cht ſelten Widerſprüche hineingebracht, kann man — wäre Credner's
orausſetzung, daß weſentlich daſſelbe Syſtem in beiden Schriften vorliege,
irklich wahr — doch immer behaupten, daß der Verfaſſer der Clementi-
:n das Syſtem, welches nicht vollſtändig und innerlich verbunden in den
ecognitionen vorliegt, conſequent durchgeführt habe, alſo umgekehrt
ıraus auf eine Benutzung der Recognitionen von Seiten des Verfaſſers
r Homilien folgern. Allein jene Vorausſetzung iſt, wie wir gezeigt ha-
:n, eine unrichtige. Iſt nun aber das Syſtem der Recognitionen von
:m der Clementinen weſentlich verſchieden, findet ſich gleichwohl manches
ı den Erſtern, was mit ihrem ganzen Syſtem in Widerſpruch ſteht, da-
:gen mit den Clementinen zuſammenſtimmt, ſo ſind wir genöthigt, die
rage, ob der Verfaſſer der Recognitionen die Clementinen benutzt hat,
)er der Verfaſſer der Clementinen die Recognitionen, dahin zu beantwor-
n, daß wir das Erſtere bejahen. — Uebrigens dürfen wir uns nicht
undern, daß dergleichen Widerſprüche und Inconſequenzen ſich im Sy-
tem der Recognitionen vorfinden. Zu der Annahme werden wir freilich
ngeführt, daß der Verfaſſer kein beſtimmt ausgeprägtes dogmatiſches
ewußtſein und kein geübtes Auge für Entdeckung der Häreſien gehabt
ıben muß. Auf ähnliche Erſcheinungen treffen wir öfter, daß, wenn hä-
tiſche Schriften nach der Rechtgläubigkeit umgeformt werden ſollen, doch
)ch manches ſtehn bleibt, was das zum Grunde liegende häretiſche Pro-
ıct verräth. So iſt bekannt, daß die Commentare des Pelagius zu den
ıuliniſchen Briefen durch die Fürſorge des Caſſiodorus im kirchlichen
ſinn überarbeitet ſind, daß ſich dennoch aber in ihnen des Häretiſchen
nug findet. Vergl. die Schrift meines Freundes Jacobi: die Lehre des
elagius, Leipzig 1842. S. 3.

vorhin (§. 6.) geſehn, daß die Recognitionen die Lehre der Clementinen, nach welcher derſelbe göttliche Geiſt in Adam, Moſes u. ſ. w., wie in Jeſu erſchien, nicht theilen. Wenn hiermit in den Homilien die Behauptung, daß Adam der wahre Prophet geweſen, bei dem die Möglichkeit zu ſündigen nicht Statt gefunden, daß hingegen Eva das Princip der Sünde ſei, und Adam und Eva deshalb eine Syzygie bildeten, eng zuſammenhängt, ſo konnten die Recognitionen eben wegen der Verwerfung jener Lehre auch alle dieſe nicht theilen. So haben wir ſchon vorhin gezeigt, daß ſie den Sündenfall zugeſtehn; ebenſo billigen ſie auch nicht die Behauptung, daß Adam und Eva eine Syzygie bilden, da ſie unter den zehn Syzygien, welche ſie annehmen, dieſe nicht erwähnen und als die erſte Cain und Abel bezeichnen, dann die Giganten und Noah u. ſ. w., rec. III, 61. Folgerecht konnten ſie aber auch Adam nicht als wahren Propheten bezeichnen. Während deshalb h. VIII, 10. geſagt wird, daß Adam als der wahre Prophet ſeinen Nachkommen den Weg zum Heile gezeigt habe, wird dies in der entſprechenden Stelle der Recognitionen (rec. IV, 9.) von Chriſto als vorweltlichem Weſen ausgeſagt [7]). Wenn nun aber gleichwohl in der oben angeführten Stelle, rec. I, 47., Adam als wahrer Prophet bezeichnet wird, ſo ſteht dies in Widerſpruch mit ihrem ganzen Syſtem und iſt nur als eingedrungen aus den Clementinen zu begreifen.

Auch die Lehre von den Syzygien in den Recognitionen

---

7) Deus cum fecisset hominem ad imaginem et similitudinem suam, operi suo spiramen quoddam et odorem suae divinitatis inserui, ut per hoc participes facti mortales unigeniti ejus per ipsum etiam amici dei et filii adoptionis exsisterent; unde et qua via id possint adipisci, ipse eos ut propheta verus edocuit, sciens quibus actibus hominum delectaretur pater. Daß die Worte «ipse ut propheta verus», wie auch das vorhergehende «per ipsum etiam» auf den unigenitus gehn, iſt unzweifelhaft (nach den Recognitionen iſt nämlich Chriſtus allen Menſchen gegenwärtig geweſen, und, ſo oft es nothwendig war, erſchienen), wogegen die entſprechenden Worte der Homilien: ὁ γεγονὼς (ἄνθρωπος) —— ἀληθὴς προφήτης ὢν ——— τὴν πρὸς φιλίαν αὐτοῦ ἄγουσαν ἐξέφηνεν ὁδὸν, διδάξας ποίαις ἀνθρώπων πράξεσιν ὁ ——— θεὸς εὐφραίνεται, ſich auf den erſten Menſchen beziehen.

rec. III, 59—61.) ist so wenig im ganzen System derselben innerlich begründet, daß sie ebenfalls nur als aus den Elementinen eingedrungen zu bezeichnen ist. Wie in den Letztern die Lehre von den Syzygien, oder vom Gesetz des Gegensatzes, als dem Grundgesetz des Universums in physischer wie ethischer Hinsicht, mit ihrer Ansicht von der Schöpfung, wonach die Materie, von Ewigkeit her in Gott existirend, aus ihm vermöge einer Emanation hervorging, und in vier entgegengesetzte Elemente gespalten wurde, die sodann durch ihn Form und Gestalt empfingen, eng zusammenhing [8]), so mußte folgerecht mit der Verwerfung dieser Ansicht über die Schöpfung [9]) auch die Lehre von den Syzygien fallen. Daß die Recognitionen aber diese Lehre noch beibehalten haben, zeugt ebenfalls von der Benutzung der Clementinen, aus welchen sie dieselbe entlehnt haben müssen, da sie mit ihrem eigenen System in Widerspruch steht. — Wir könnten hier noch manches anführen, z. B. die Lehre der Recognitionen vom Teufel als einem Wesen (**materia**), **quam excepta ac separata creaturae produxerit qualitas**, die gleichfalls nicht im System derselben innerlich begründet ist, daher ebenfalls aus den Homilien eingedrungen sein muß; ferner die Stelle IV, 35., welche im Widerspruch mit ihrem System eine Polemik gegen Paulus enthält u. a. Da aber das genauere Eingehn hierauf zu weit führen würde, so wollen wir uns begnügen, nur noch zwei Stellen hervorzuheben, die unsere Behauptung recht eclatant bestätigen. Zuerst rec. IV, 14., welches Capitel dem 8ten und dem Anfang des 9ten in der 9ten Homilie entspricht. Im 8ten Capitel heißt es: *πολλῶν οὖν ἐν βίῳ παρελθουσῶν θρησκειῶν, πάρεσμεν φέροντες ὑμῖν οἱ ἀγαθοὶ ἔμποροι ἐκ προγόνων ἡμῖν παραδοθείσης καὶ φυλαχθείσης θρησκείας.* Wenn Petrus hier sagt, daß ihm der Inhalt des Christenthums keineswegs neu, vielmehr schon *ἐκ προγόνων* überliefert worden sei, so paßt dies allerdings wohl zu dem System der Clementinen, nach welchem Christus nichts Neues gebracht, vielmehr nur die schon vorher

8) Vergl. darüber Cap. II. §. 3.

9) Daß die Recognitionen über die Schöpfung anders urtheilen, haben wir §. 6. Anm. 15. gesehn.

in geheimer Tradition fortgepflanzte Wahrheit veröffentlicht hat. Dagegen erkannte der Verfaſſer der Recognitionen ſehr wohl, daß das Chriſtenthum etwas Neues ſei, daß das Judenthum daſſelbe nur vorbereitet habe, und nahm an, daß ſich nur das rechte Verſtändniß des alten Teſtaments und ſomit in Vergleich zur chriſtlichen Religion nur relative Wahrheit in geheimer Tradition bis auf Chriſtus fortgepflanzt habe (vergl. §. 6.). Sonach paßt der angeführte Satz wohl zum Lehrbegriff der Clementinen, aber nicht zu dem der Recognitionen. Wenn wir gleichwohl daſſelbe auch in den Letztern leſen (rec. IV, 14.): **Unde cum tam multae in hunc mundum falsae et erraticae religiones essent introductae, missi sumus nos deferentes vobis tanquam boni negociatores a patribus traditum et conservatum veri dei cultum,** ſo werden wir dadurch auf die Annahme geführt, daß der Verfaſſer dieſe Stelle aus den Homilien entnommen, folglich dieſelben benutzt hat. — Die andere Stelle iſt rec. II, 72. Wir haben über die Vorſtellungen beider Schriften von den Dämonen ſchon oben geſprochen und geſehen, daß während den Homilien die Dämonen die Seelen der durch Vermiſchung mit menſchlichen Weibern gefallenen Engel und ihrer mit denſelben erzeugten Söhne — der Giganten — ſind, dieſe Meinung den Recognitionen fern ſteht, daß dieſe vielmehr geiſtigere Vorſtellungen von denſelben haben. Beide aber theilen die Anſicht, daß ſie den Menſchen nachſtellen und ſich ihrer zu bemächtigen ſuchen. Nur mußte der Grund hiervon in beiden ein verſchiedener ſein. Wie mit der Vorſtellung der Homilien von den Dämonen, als durch fleiſchliche Begierden gefallenen Engeln, auch ihre Anſicht zuſammenhängt, daß die Dämonen ſich deshalb der Menſchen zu bemächtigen ſuchen, um ſie zu Werkzeugen ihrer ſinnlichen Begierden zu gebrauchen, welche ſie ungeachtet ihrer geiſtigen Natur theilen, aber durch ſich ſelbſt nicht zu befriedigen vermögen, ſo mußte bei einer geiſtigern Vorſtellung von den Dämonen auch ein anderer Grund für die Nachſtellung der Menſchen durch dieſelben angegeben werden. Daß dies nicht bloße Vermuthung iſt, zeigt die Stelle rec. IV, 16., welche dem 10ten Capitel der 9ten Homilie entſpricht. Während nämlich in dieſer Stelle der Homilien der oben angegebene Grund

geführt wird, wird rec. IV, 16. nur ihre Schlechtigkeit als und, weshalb sie den Menschen nachstellen, bezeichnet (spi- as sunt, habentes propositum **conversum ad ma- iam**, per cibos ergo et potus immoderatos ac libi- nes perurgent homines ad peccatum *)). Nun findet aber doch eine Stelle in den Recognitionen, in welcher der- e Grund wie in den Homilien angegeben wird. Rec. II, 72. ßt es nämlich: Amant enim illi spiritus immundi, in- erere corporibus hominum, ut ipsorum ministerio cu- litates suas expleant. Offenbar ist also dieser Grund nur aus den Homilien entnommen zu begreifen.

II. Ein zweites Argument für die Benutzung der Cle- ntinen von Seiten des Verfassers der Recognitionen ist der stand, daß die Letztern in manchen Stellen unverkennbar die sichten der Erstern berücksichtigen, oder grabezu bekämpfen.

Wenn es rec. II, 48. heißt: Si enim in voluntate filii, revelare patrem, cui voluerit, filius, qui ab ini- et semper cum patre fuit, per singulas quasque ge- rationes, **sicut revelavit Mosi patrem, ita et iis prophetis**, so berücksichtigt der Verfasser hier offenbar Ansicht, nach welcher die alii prophetae nicht als wahre Pro- eten gelten — die Ansicht der Clementinen [10]). Und wenn c. I, 69. gesagt wird: quia et prophetae, quae dicunt, lege sumserint et legi consona sint locuti, so wird utlich auf die Ansicht Bezug genommen, nach welcher die alt- amentlichen Propheten sich nicht im Einklang mit dem Gesetz anden — die Vorstellung der Clementinen. Oder wenn rec. 59. steht: Non dicimus Jesum solum aequalem Mosi d majorem, so scheint der Verfasser doch die Ansicht, wonach ristus für gleich mit Moses angesehen ward — was Ansicht Homilien ist — zu bekämpfen. Vor allem aber kommt hier Betracht rec. I, 36: Prophetam vobis suscitabit domi- s deus vester, quem sicut me audite. Wie kommt es, ß der Verfasser dem hebräischen Text, wie der alexandrinischen rsion entgegen das «sicut me», anstatt es mit dem ersten

*) Ueber diese Stelle späterhin.

10) Vergl. Cap. II. §. 11.

Theil des Satzes, mit den Worten «deus suscitabit vobis prophetam» zu verbinden, auf den zweiten Theil «quem audite» bezieht? Aufschluß hierüber gibt uns der Umstand, daß sich in den Homilien die Lehre von der Identität Christi mit Moses findet. Weil nun diese Stelle, wie sie in den Homilien angeführt wird (h. III, 53.) und im hebräischen Text und in der alexandrinischen Version lautet, scheinbar für die in den Homilien enthaltene Gleichstellung von Moses und Christus sprechen könnte, welche der Verfasser der Recognitionen nicht theilte (vergl. §. 6.) so nahm er diese Aenderung vor. Somit ist in den oben angeführten Worten rec. I, 36. eine Rücksichtsnahme auf die Homilien unverkennbar. — Eine offenbare Bekämpfung der Ansicht der Clementinen von der Lichtnatur Gottes enthält die Stelle rec. II, 61. Wie Petrus nach den Homilien (h. XVII, 7.) Gott als eine Lichtnatur beschreibt, mit der verglichen die Sonne für Finsterniß zu halten sei, so behauptet Simon Magus in den Recognitionen a. a. O., daß Gott ein Lichtwesen sei. Und könnte man noch zweifeln, ob dies wirklich gegen jene Ansicht der Homilien gerichtet sei, so wird es durch den Zusatz: tantum (scil. lumen) sine dubio, ut istud solis lumen ad illud tenebrae et non lux esse videatur, zur völligen Gewißheit erhoben, denn derselbe Zusatz findet sich auch in den Homilien [11]). Auch enthält wohl die Stelle rec. VIII, 14. eine Bekämpfung der Schöpfungstheorie der Clementinen; wie vielleicht auch im 58sten Capitel des zweiten Buchs, wo Simon Magus die Behauptung thut: omnibus enim tenebris tetrius et omni luto gravius est corpus hoc, quo circumdatur anima, die Ansicht der Homilien vom Körper bekämpft werden soll (vergl. §. 6.). —

III. Auch eine genaue Betrachtung der Form der Darstellung läßt erkennen, daß der Verfasser der Recognitionen die Homilien benutzt hat [12]). Wir wollen bei der vorhin angeführten Stelle, rec. IV, 16., welche dem 10ten Capitel der 9ten Homilie entspricht, stehen bleiben.

11) ὡς πρὸς σύγκρισιν αὐτοῦ τὸ ἡλίου φῶς λογισθῆναι σκότος.

12) Freilich darf man nicht außer Acht lassen, daß die Recognitionen nur in einer Uebersetzung vorliegen.

Rec. IV, 16.

ones autem habere
um mergendi se cor-
ıominum, haec cau-
Spiritus sunt, ha-
›ropositum conver-
malitiam, per cibos
potus immoderatos
nes perurgent ho-
d peccatum.

Hom. IX, 10.

Τοῦ δὲ τοὺς δαίμονας γλίχεσθαι, εἰς τὰ τῶν ἀνθρώπων εἰσδύειν σώματα, αἰτία αὕτη. Πνεύματα ὄντες καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμβάνειν δὲ μὴ δυνάμενοι διὰ τὸ —— δεῖσθαι ὀργάνων τῶν πρὸς τὴν χρῆσιν ἐπιτηδείων, εἰς τὰ τῶν ἀνθρώπων εἰσίασι σώματα.

hrend in den Homilien als Grund, weshalb die Dä-
ı der Menschen zu bemächtigen suchen, ihre sinnliche
die sie als geistige Wesen nicht durch sich selbst be-
können, angegeben wird, wird in den Recognitionen
gen Vorstellungen gemäß ein anderer Grund hierfür —
:chtigkeit — angegeben, und das Uebermaß in sinnli-
ıssen ist nach ihnen **nur das Mittel**, wodurch sie
Menschen bemächtigen. In den Homilien steht dem
Recht voran: *πνεύματα ὄντες*, da ja grade ihre gei-
tur sie zur Befriedigung der sinnlichen Triebe unfähig
arauf also, daß sie Geister sind, das ganze Gewicht
ıgegen hat die Erwähnung, daß sie Geister sind, über-
mentlich aber die Voranstellung des: **spiritus sunt**,
ecognitionen gar keinen Sinn, da dies beim Folgen-
cht in Betracht kommt. So ist dies «spiritus sunt»
: aus einer Benutzung der Homilien von Seiten der
nen zu erklären.

Endlich kommt noch hinzu, daß die evangelischen An-
die sich in den Homilien freier bewegen, in den Re-
ı auf unsere Evangelien zurückgeführt sind [13]), was,
er bemerkt, die Nachhülfe einer spätern, bessernden
äth.

---

[13]) Die Stellen sind mitgetheilt in meiner Abhandlung über die
a.

§. 8.

Zeit und Ort der Abfaſſung.

Ueber die Zeit der Abfaſſung unſerer Recognitionen gehen die Anſichten der Gelehrten ziemlich auseinander, indem ſie dieſelben bald dem erſten, bald dem zweiten, bald dem dritten, bald endlich dem vierten Jahrhundert zugeeignet haben [1]). Der richtige Weg zur genauern Beſtimmung ihres Alters iſt ſchon von Fontaninus, Dodwell, Millius und in der neueſten Zeit von Möhler eingeſchlagen worden. Daß ſie nämlich vor dem Jahre 231 verfaßt ſind, beweiſt der Umſtand, daß ſchon Origenes in ſeinem noch vor 231 zu Alexandria verfaßten τόμος zur Geneſis eine lange Stelle aus den περιόδοις des Clemens, d. i. den Recognitionen mittheilt. Iſt ſo das Jahr 231 der terminus, ante quem die Recognitionen verfaßt ſind, ſo iſt der terminus post quem das Jahr 211. Es erhellt nämlich aus einer Stelle, rec. IX, 27., daß zur Zeit der Abfaſſung das römiſche Bürgerrecht allen freigebornen Unterthanen

---

1) Ins erſte Jahrhundert müſſen die Recognitionen alle die verlegen, welche ſie für ein ächtes Werk des Clemens halten (vergl. §. 5.).— Für ein Product des zweiten Jahrhunderts geben ſie aus: Sixtus Senenſis p. 54., Blondellus, proleg. p. 59., Cotelerius, Nurrius, appar. ad bibl. max. diss. XI., Natalis Alexander, hist. eccles. III. p. 51., Cave, antiquitates etc. S. 21. nach der deutſchen Ueberſetzung, Oudinus p. 44., Heinſius I. S. 75., Roſenmüller I. p. 74., Flügge I. S. 315., Gieſeler, hiſtoriſch-kritiſcher Verſuch über die Entſtehung der ſchriftlichen Evangelien, Leipzig 1818. S. 99., Tholuck, Commentar zum Johannes, 2te Auflage, Hamburg 1828. S. 27., Bretſchneider S. 363., Engelhardt, Kirchengeſchichte, Theil I. S. 225., endlich Gfrörer, Jahrhundert des Heils I. S. 211. Unbeſtimmt ob ſie gegen das Ende des zweiten, oder im Anfang des dritten Jahrhunderts verfaßt ſind, laſſen es Schröckh II. S. 272., Starck II. S. 539., Lumper I. p. 48., Krabbe S. 107., Locherer, Patrologie, Mainz 1837. S. 20., endlich Gersdorf. Dem dritten Jahrhundert weiſen ſie zu Strunzius, historia Bardesanis et Bardesanistarum, Vitembergae 1710., Weismann, introductio in memorabilia hist. eccl., Stuttgardiae 1718. p. 46., Mosheim, institutiones hist. eccl. (edit. II.), Helmstadii 1764. p. 46., Kleuker, Apokryphen u. ſ. w. S. 287., Schmidt, Kirchengeſchichte Theil I. (zweite Auflage), Gießen 1824. S. 443 ff. Dem vierten Corrodi, kritiſche Geſchichte des Chiliasmus, Theil II. S. 157. und Lentz, Dogmengeſchichte Theil I., Helmſtädt 1834. S. 58.

er Römer ertheilt worden war. Es heißt dort: quod evi-enter a Romanis factum docetur, qui omnem paene rbem omnesque nationes propriis primo et variis legi-s institutisque viventes in Romanorum jus et civilia ita verterunt. Nun aber war es Caracalla, der das rö-ische Bürgerrecht allen freien Einwohnern der der römischen errschaft unterworfenen Nationen ertheilte [2]), und zwar um e Erbschaftsabgaben, welche er von 5 p. c. (vicesima he-ditatum) auf 10 p. c. erhöhte, und die nur römische Bür-r zahlten, von so Vielen als möglich erheben zu können. In n Zeitraum von 212 bis 230 muß also die Abfassung unse-r Schrift fallen.

Weniger gewiß läßt sich der Ort der Abfassung bestim-en. Schwerlich hat Blondellus l. l. p. 59. Recht [3]), wenn Palästina als solchen angibt. Gewiß hätte der Verfasser nn nicht da, wo er von Cäsarea Stratonis spricht, rec. I, ., hinzugefügt, quae est Palaestinae urbs maxima, wel-er Zusatz in den Homilien fehlt (h. I, 15.). Aus demselben runde glaube ich auch nicht, was Andere nach Mosheims organge wollen, daß Alexandria der Ort der Abfassung ge-esen. Vielmehr scheint es mir aus folgenden Gründen am ahrscheinlichsten, daß die Recognitionen in Rom entstanden sind:

1) Das Interesse des Verfassers, den römischen Clemens s Vertreter seiner Richtung erscheinen zu lassen, weiset am türlichsten, obwohl keineswegs mit Bestimmtheit, auf die Ab-ssung zu Rom hin.

2) Die Absicht, die Clementinen zu verdrängen, welche

---

2) Vergl. L. 17. Digest. I, 5: In orbe romano qui sunt, ex constitutione imperatoris Antonini cives romani effecti sunt. Wenn aber streitig war, ob dies Gesetz von Antoninus Caracalla oder Mar-s Aurelius Antoninus herrührte, so haben neuere Untersuchungen außer en Zweifel gesetzt, daß der Erstere der Urheber ist. Vergl. C. G. uhold, Ex const. imperat. Antonini quomodo, qui in orbe romano sunt, cives romani effecti sunt, Lipsiae 1819., Schweppe, römische echtsgeschichte, dritte Auflage, herausgegeben von Gründler, Göttingen 32. S. 291., Hugo, römische Rechtsgeschichte, elfte Auflage, Abth. I., rlin 1832. S. 792.

3) Mit Blondellus erklärt sich Fontaninus (antiquit. hortus p. 7—831.) einverstanden.

wir deshalb bei dem Verfaſſer der Recognitionen vorausſetzen müſſen, weil ſie ſicher ebenſo wie dieſe (vergl. Cap. I. §. 4.) für eine wirkliche Schrift des Clemens gelten wollten, beide aber unmöglich als ſolche gelten konnten, führt aus dem Grunde am natürlichſten auf Rom als den Ort der Abfaſſung, weil hier die Clementinen entſtanden [4]), hier alſo auch wohl am meiſten verbreitet waren.

3) Auch die genaue Bekanntſchaft des Verfaſſers mit allen religiöſen Erſcheinungen der Zeit, namentlich den verſchiedenſten Geſtaltungen des Heidenthums, die er nicht allein aus den Clementinen geſchöpft haben konnte, dürfte vielleicht die Abfaſſung in einem Ort wahrſcheinlich machen, wo der Verfaſſer ſelbſt Gelegenheit hatte, die mannigfachſten religiöſen Erſcheinungen wahrzunehmen.

4) Auch die Unbekanntſchaft, welche der Verfaſſer bei ſeinen Leſern mit Paläſtina vorausſetzt, wenn er rec. I, 12. bei der Erwähnung von Cäſarea Stratonis hinzufügt: quae est Palaestinae urbs maxima, zeugt für die Abfaſſung im Abendlande.

5) Endlich dürfte auch der Umſtand, daß die Recognitionen nicht allein eine Form des Monarchianismus — den Patripaſſianismus — bekämpfen, ſondern auch ſelbſt aus einer eigenthümlichen Geſtaltung deſſelben hervorgegangen ſind (über beides vergl. den folgenden §.), am wahrſcheinlichſten auf den eigentlichen Kampfplatz der monarchianiſchen Bewegungen, alſo auf Rom, als auf den Ort der Abfaſſung hinführen.

Freilich muß zugeſtanden werden, daß alle dieſe Gründe keineswegs beweiſend ſind, und daß namentlich für die Abfaſſung in Kleinaſien ſich ebenfalls Manches anführen ließe.

---

§. 9.

Richtung der Recognitionen.

Bei Beantwortung der Frage nach der Richtung der Recognitionen wiederholt ſich faſt dieſelbe Verſchiedenheit der An-

---

4) Wie wir in der Folge zeigen werden.

ſichten, die uns bei der gleichen Frage hinſichtlich der Clementinen entgegengetreten war. Bald ſind ſie als ein rein kirchliches Product [1]), bald als Erzeugniß der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie [2]), bald als eine gnoſtiſche und zwar aus der Partei der Marcioniten hervorgegangene [3]), am häufigſten aber als eine ebionitiſche [4]) Schrift bezeichnet worden, oft auch verbunden mit der Behauptung, daß ſie ſpäterhin von Arianern verfälſcht worden ſeien [5]). Allein alle dieſe Behauptungen erweiſen ſich bei einem genauern Eingehn als unhaltbar. Daß ſie kein kirchliches Product ſind, geht aus ihrer Beſtreitung der Gottheit Chriſti hervor (wovon gleich nachher), ebenſowenig können ſie als Erzeugniß der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie gelten, mit der ſie zwar in einzelnen, aber nur unbedeutenden Punkten zuſammentreffen. Noch viel weniger dür-

---

1) So Grabe, spicil. I. p. 279., Cotta, Kirchengeſchichte II. S. 1167., Stäudlin, Geſchichte der Sittenlehre II. S. 78., Schmidt, Kirchengeſchichte I. S. 453 ff. (ſiehe die Litteratur üb. die Clement. Anm. 48.).

2) So nach dem Vorgange von Mosheim instit. majores saec. I. p. 217. (vergl. auch ſeine instit. histor. eccl., Helmstadii 1764. p. 46.), Schröckh, Kirchengeſchichte II. 272., Locherer, Patrologie, Mainz 1837. S. 27. und Gersdorf in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe der Recognitionen.

3) Baumgarten-Cruſius, Lehrbuch der Dogmengeſchichte I. S. 89. Auch Meier, Dogmengeſchichte S. 47. behauptet, daß ſich Anklänge marcionitiſcher Gnoſis darin finden.

4) So ſchon Nourry, apparatus ad bibl. patrum lib. I. diss. XI. art. 7., Du-Pin, nouv. biblioth. I. 33., Millius, proleg. p. 32., Ittig, selecta capita histor. eccles., Lipsiae 1709. saec. I. p. 57., Fabricius, bibl. graec. (nach der Ausgabe von Harleß tom. VII. p. 29.), Döderlein, de Ebionaeis p. 281., Starck, Kirchengeſchichte II. S. 539., Flügge, Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften I. S. 323., Credner, Beiträge S. 435 ff., Mayerhoff, Einleitung in die petriniſchen Schriften S. 317., Gfrörer, Jahrhundert des Heils II. S. 435., Engelhardt, Dogmengeſchichte I. S. 25 ff., Meier, Dogmengeſchichte S. 47 f., Alzog, Kirchengeſchichte I. S. 117.

5) So Germon, de veter. haeret. eccl. codd. corruptoribus, Parisiis 1713. p. 238—252., Lardner, Glaubwürdigkeit II. 1. S. 681. u. 695., Möhler, Patrologie I. S. 72. Aehnlich behauptet auch Reuß, Geſchichte der heiligen Schriften des neuen Teſtaments S. 82 f., daß die Recognitionen eine ebionitiſche Schrift ſei, die ſich aber dem Arianismus nähere.

ſen ſie als ebionitiſche Schrift betrachtet werden, indem ſie weder aus dem vulgairen Ebionitismus (über denſelben vergl. Cap. IV.) hervorgegangen ſein können, noch aus der gnoſtiſchen Geſtaltung deſſelben, welche in den Clementinen vorliegt, da die Annahme, als ſei *weſentlich* daſſelbe Syſtem in beiden Schriften enthalten, ſich uns als gänzlich unhaltbar erwieſen hat. Auch ſind ſie kein Erzeugniß des Gnoſticismus, da die weſentlichen Unterſcheidungslehren deſſelben bei ihnen gänzlich fehlen. — *Vielmehr führen uns die Recognitionen eine eigenthümliche Geſtaltung des Monarchianismus vor, die als Fortführung des Artemonitismus angeſehen werden kann und eine Mittelſtufe zwiſchen dieſem und dem Arianismus bildet.*

Gehen wir zur Rechtfertigung dieſer Behauptung auf das Syſtem der Recognitionen näher ein, ſo müſſen wir uns hier auf die §. 6. gegebene Entwicklung der Lehrdifferenzen zwiſchen denſelben und den Clementinen berufen. Nur Ein Punkt war dort unerörtert gelaſſen, ihre Chriſtologie. Und nur ihre Anſichten hierüber geſtatten nicht, ſie für ein rein kirchliches Product zu halten, wofür wir ſie nach den frühern Erörterungen über ihr Lehrſyſtem allerdings halten müßten [6]).

Die Hauptſtelle, aus welcher wir ihre Chriſtologie kennen lernen, iſt die, deren Uebertragung wir einem andern Ueberſetzer als Rufin verdanken (vergl. §. 2.) — rec. III, 2—11.

Wenn gleich an keiner Stelle **ausdrücklich** die Gottheit Chriſti beſtritten wird, ſo geht gleichwohl aus der hier gegebenen Entwicklung auf's Beſtimmteſte hervor, daß der Verfaſſer dieſelbe entſchieden in Abrede ſtellte. Denn, wenn er auseinanderſetzt, daß nur Ein principium, Ein ingenitum exiſtire (rec. III, 3: Unum est enim principium, et unum sine principio principium), daß aber für dieſes ingenitum oder principium «Gott» die eigenthümliche Benennung ſei (c. 7. hoc autem sine initio et ingenitum est deus), daß dies

6) Allerdings enthalten die Recognitionen auch außerdem noch manche häretiſche Lehren, z. B. ihre Lehre vom Teufel. Aber wir haben §. 7. gezeigt, wie dieſe ſo wenig innerlich in ihrem Syſtem begründet ſind, daß ſie vielmehr nur als aus den Clementinen eingedrungen zu begreifen ſind.

ngenitum der deus ſei, von dem es heiße: **Ego deus primus et ego post haec et praeter me deus non est**, aß aber der Sohn nicht **ingenitus** ſei, ſondern einen Anfang enommen habe durch den **ingenitus**, daher ſowohl **genitura** ls **factura** und **creatura** mit Recht genannt werde, **quia ubstantia non est ingenitum** (c. 8.), ſo iſt wohl klar, daß r die Gottheit des Sohns bekämpft. Recht deutlich tritt dieſe Entgegenſetzung: der Vater **als ingenitus** iſt Gott, dagegen er Sohn iſt nicht **ingenitus**, ſondern **genitus**, — alſo, ſo nuß man folgern, obwohl dieſe Folgerung nicht beſtimmt ausgeſprochen iſt, auch nicht Gott, — in den Worten hervor (**rec. II, 8.**): **qui ergo esse non inchoavit praedictus deus** was ſich auf das Vorhergehende: **hoc autem sine initio et ngenitum est deus** bezieht) **genuit primogenitum omnis creaturae.** Und nicht undeutlich wird die Gottheit des Sohns bekämpft, wenn die Anſicht, **infectum a facto appellatione sola distare**, d. h. daß der **infectus** und **factus**, der Vater und Sohn, nicht weſentlich verſchieden ſeien, der Sohn alſo ebenſowohl als der Vater an der Gottheit Theil nehme, als **impietas** dargeſtellt wird, **rec. III, 10.** [7]). Und wenn **rec. I, 69.** geſagt wird: **nolite putare, nos duos ingenitos dicere deos, aut unum divisum esse in duos, sed filium dei unigenitum dicimus**, ſo kann der Sinn kein anderer ſein, als: Wir nehmen weder das Daſein von zwei Göttern — denn das **ingenitus** und **deus** fällt unſerm Verfaſſer, wie wir geſehn, zuſammen —, noch die Zerſpaltung des Einen Gottes in zwei an, ſondern der Sohn iſt nicht **ingenitus**, alſo nicht Gott, vielmehr **unigenitus**.

Der Sohn hat demnach nach den Recognitionen einen

7) Wenn wir ſo einerſeits ſehen, daß der Verfaſſer die Gottheit Chriſti bekämpft, anderſeits aber, daß er hierin mit der größten Vorſicht zu Werke geht — was auch darin ausgeſprochen iſt, daß er Petrus ſagen läßt (**rec. III, 7.**): **non modicum periculum est, de deo, quod sine principio est, loqui** — ſo ſind wir zu der Annahme berechtigt, daß er nur durch Rückſichten, die er zu nehmen hatte, bewogen ward, offen mit ſeiner Anſicht hervorzutreten, vielleicht, weil er die Täuſchung, als ob Clemens der Verfaſſer ſei, aufzuheben befürchtete. — Möglich iſt es auch, daß wirklich die Gottheit des Sohns in den Recognitionen ausdrücklich beſtritten war, und Rufin ſolche Stellen geändert.

Anfang ſeines Daſeins gehabt, er iſt nicht ewig, nicht sine initio, wie der Vater, ſondern nur primogenitus omnis creaturae, rec, III, 8. Gott erzeugte ihn voluntate praecedente. Was die Art der Entſtehung anlangt, ſo iſt der Sohn weder aus dem Weſen des Vaters — womit die Unveränderlichkeit Gottes nicht beſtehn könnte —, noch aus irgend etwas Anderm, vielmehr aus Nichts geſchaffen. Intelligatur autem, heißt es rec. III, 9. qualiter deum decuit unigenitum generare et primogenitum omnis creaturae, sed non quasi ex aliquo, haec enim animantium et inanimantium est servitus, sed nec in operationem veniens ipse sui aliquid genuit, non enim maneret inviolabilis et impassibilis operatus in se ipso. Da nun aber das Wort gignere vom Hervorbringen des Sohns durch den Vater gebraucht, ſo mißverſtanden werden könnte, als ob Gott ihn aus ſeinem eignen Weſen erzeugt hätte, ſo iſt der paſſendere Ausdruck dafür facere oder creare, rec. III, 9. u. 11. [8]).

Hiermit iſt in den Recognitionen eine Bekämpfung aller entgegengeſetzten chriſtologiſchen Anſichten, namentlich aber der patripaſſianiſchen verbunden [9]).

---

8) Wenn es alſo rec. I, 69. heißt: filium dei ... dicimus ... non ex alio initio, sed ex ipso (deo) ineffabiliter natum, ſo iſt dies «sed ex ipso» eine Aenderung Ruſins, da die γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός beſtimmt in der von einem Andern als Ruſin überſetzten Stelle, rec. III, 2—11. beſtritten wird. Ebenſo muß das: filius, qui ab initio et semper cum patre fuit, rec. II, 48. von Ruſin herrühren, da das ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν beſtimmt rec. III, 2—11. gelehrt wird, wie wir oben geſehn. Geſteht Ruſin doch ſelbſt in der Chriſtologie der Recognitionen geändert zu haben.

9) Eine Bekämpfung der ſ. g. Patripaſſianer iſt deutlich in der Stelle rec. III, 10. enthalten: Unum enim non est (nämlich der Vater und der Sohn), neque ipse sibi praecipit dicens, sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Gegen ebendieſelben iſt auch wohl die Stelle gerichtet (c. 11.): Unigenitus ipse quidem ingenitus non est, — — ab his vero, qui non diligenter inquisiverunt, ingenitus suspicabatur. Allerdings wäre es möglich dieſe Worte ſo zu faſſen «der Sohn iſt nicht unerzeugt» u. ſ. w. Aber nach dem ganzen Zuſammenhang, wie auch darnach, daß dem Verfaſſer der Begriff «Gott» und das ingenitus zuſammenfällt, iſt die Erklärung «der Sohn (unigenitus) iſt nicht mit dem Vater (ingenitus)

Demnach tritt uns in den Recognitionen eine eigenthüm-
e Form des Monarchianismus entgegen. — Wenn die bei-
Klaſſen der Monarchianer, die Patripaſſianer und Artemo-
n, von dem Intereſſe geleitet wurden, die Einheit Gottes zu
en, und deshalb jede Unterſcheidung mehrerer Hypoſtaſen im
lichen Weſen verwarfen, ſo beſtand doch der ſehr bedeutende
terſchied, daß die Erſtern daneben noch das eigenthümlich
ſtliche Intereſſe hatten, die Gottheit Chriſti feſtzuhalten, und
halb das Eine göttliche Weſen in Chriſto erſcheinen ließen,
Letztern aber die Einheit nicht anders als durch Läugnung
Gottheit Chriſti retten zu können glaubten, und deshalb die
ere Natur in ihm als bloße göttliche Kraft auffaßten. Bei-
gegenüber hatte die Kirchenlehre vor allem die Unterſchei-
g des Vaters und Sohns als beſonderer Hypoſtaſen feſt-
alten.

Mit dieſer letzten Claſſe der Monarchianer — den Arte-
niten — ſtimmen die Recognitionen inſofern völlig überein,
ſie ebenfalls die Einheit Gottes nur durch
ugnung der Gottheit Chriſti retten zu können
uben. Aber während die Artemoniten die Gottheit Chriſti
beſtritten, daß ſie ſeine höhere Natur als bloße göttliche
aft, nicht als eigne Hypoſtaſe auffaßten, ſtimmt der Ver-
r der Recognitionen mit der Kirchenlehre gegen die Artemo-
n darin völlig überein, daß er die höhere Natur Chriſti als
eigene Hypoſtaſe betrachtete, auch darin, daß er der Sub-
nationstheorie huldigte, nur beſtritt er grade dadurch, daß er
auf die Spitze trieb, die Gottheit des Sohns, während die
chenlehre die Gottheit deſſelben mit ihrer Subordinations-
rie zu vereinigen wußte. — Wie nun aber das monarchia-
je Syſtem der Recognitionen die Subordination ausbeutete,
alſo ihnen nur das Mittel war um die Gottheit Chriſti
mpfen zu können — (er iſt nicht ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πα-
ς, ſondern aus Nichts geſchaffen und hat einen Anfang des

iſch, wie diejenigen behaupten, qui non diligenter inquisiverunt» natürlicher. — Es iſt übrigens zu bemerken, daß der Text grade in m Abſchnitt (rec. III, 2—11.) dergeſtalt corrumpirt iſt, daß Man- gar kein Verſtändniß zuläßt.

Daſeins gehabt, ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν [10]), ebendeshalb kann er nicht Gott ſein) — ſo brauchte nur ſeine Gottheit zugeſtanden, das ganze Gewicht dagegen auf die Subordination gelegt zu werden, ſo war der Arianismus fertig.

Demnach iſt das Gemeinſame des Syſtems der Recognitionen mit dem Artemonitismus die Behauptung der Einheit Gottes durch Läugnung der Gottheit Chriſti, die Verſchiedenheit beſteht darin, daß der Artemonitismus die höhere Natur in Chriſto als bloße Kraft faßte, der Verfaſſer der Recognitionen aber als eigne Hypoſtaſe, dabei aber die Subordination ausbeutete, um die Gottheit Chriſti bekämpfen zu können. Ihr Gemeinſames mit der damaligen kirchlichen Richtung beſteht in der Annahme mehrerer Hypoſtaſen im göttlichen Weſen, wie in der Unterordnung des Sohns unter den Vater, die Verſchiedenheit darin, daß die Kirche dabei die Gottheit Chriſti feſthielt, die Recognitionen dieſelbe aber durch ſchärfer hervorgehobenen Subordinatianismus beſtritten. Ihr Gemeinſames mit dem Arianismus beſteht in der Hervorhebung der Subordination, die Verſchiedenheit darin, daß dieſe Hervorhebung den Recognitionen nur Mittel war, die Gottheit Chriſti zu bekämpfen, während der Arianismus ſeine Gottheit zugab, ſich aber dafür um ſo mehr an die Subordination hing, und dieſe zur Hauptſache erhob, welche bei den Recognitionen nur mehr Nebenſache und bloßes Mittel geweſen war, die Gottheit Chriſti bekämpfen zu können.

---

§. 10.

Die ſogenannte clementiniſche Epitome.

Die zweite Ueberarbeitung der Clementinen, die wir noch beſitzen, iſt die ſogenannte clementiniſche Epitome, zuerſt von Turnebus Parisiis 1555 und ſodann von Cotelerius in ſeiner Sammlung der apoſtoliſchen Väter herausgegeben. Sie iſt ebenfalls in Form eines Briefes von Clemens an Jacobus verfaßt und führt die Aufſchrift: *Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης περὶ*

---

10) Vergl. die kurz vorher gegebene Auseinanderſetzung der Chriſtologie der Recognitionen.

ν πράξεων ἐπιδημιῶν τε καὶ κηρυγμάτων Πέτρου ἐπι-
ιή, ἐν ᾗ καὶ ὁ αὐτοῦ συμπεριείληπται βίος πρὸς Ἰά-
βον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων [1]). Die Erzählung iſt im
ſentlichen durchaus dieſelbe, wie in den Clementinen. Cle-
ns, früh von Eltern und Brüdern getrennt, von Zweifeln
hergetrieben, deren Löſung er vergeblich in den heidniſchen
iloſophien ſucht, hört von Chriſto, reiſet nach Judäa und
mt mit Petrus in Cäſarea Stratonis zuſammen, durch den er
's Chriſtenthum gewonnen wird. Er begleitet ihn auf ſeinen
ſchiedenen Reiſen und findet endlich ſeine Eltern und Brü-
wieder.

Bis auf den Schluß iſt dieſe Epitome ein häufig ganz
rtlicher Auszug aus den Clementinen; nur ſind die häreti-
n Stellen ausgelaſſen, oder verändert. Es entſprechen ſich
it. c. 1—11. u. h. I, 1—11., Epit. c. 12—16. u. h. I,
—17., Epit. c. 17. u. h. I, 18., doch ſind hier die Ab-
ichungen bedeutender, Epit. c. 18. u. h. XI, 25. 26. 27.,
it. c. 19. u. h. I, 21. 22., Epit. c. 20. 21. u. h. II, 1.
Epit. c. 22. u. h. II, 3. u. der Anfang von c. 12., Epit.
23. u. das Ende von h. II, 12. u. c. 13., Epit. c. 24. u.
Schluß von h. II, 18. u. c. 21., Epit. c. 25. 26. u. h. II,
. 23., Epit. c. 27. u. h. II, 25. 26., Epit. c. 28—33. u.
II, 27—32., Epit. c. 34. 35. u. h. III, 29—31., Epit.
36—41. u. h. III, 38—43., Epit. c. 42. u. h. III, 58.
., Epit. c. 43. u. h. III, 60. u. c. 72., Epit. c. 44. u. h.
[, 73. u. h. IV, 1., Epit. c. 45. u. h. IV, 4. 5., Epit. c.
. u. h. IV, 6. 7., Epit. c. 47. u. h. IV, 8., Epit. c. 48.
h. IV, 9. 10., Epit. c. 49. u. h. IV, 11. 12. 13., Epit.
50. u. h. IV, 13. 14., Epit. c. 51. u. h. IV, 16. u. c. 22.,
it. c. 52. u. h. IV, 23., Epit. c. 53. u. h. IV, 24. 25. u.
VII, 1., Epit. c. 54. u. h. VII, 2. 3. 4., Epit. c. 55. u.
VII, 5., Epit. c. 56. u. h. VII, 6. 8., Epit. c. 57. u. h.
I, 9., Epit. c. 58. u. h. VII, 10. 12., Epit. c. 59. u. h.
I, 12. u. h. VIII, 1., Epit. c. 60—62. u. h. VIII, 2—4.,
it. c. 63. u. h. VIII, 8., Epit. c. 64. u. h. VIII, 10. 23.,

1) Andere Inſchriften führt Cotelerius an in ſeiner Ausgabe der
itome.

Epit. c. 65. u. h. VIII, 24., Epit. c. 66. u. h. IX, 1. u. 19. u. 23., Epit. c. 67. u. h. X, 1. 19. 26., Epit. c. 68. u. h. XI, 15. 29., Epit. c. 69. u. h. XI, 35. 36., Epit. c. 70. u. h. XII, 1., Epit. c. 71—95. u. h. XII, 3—27., Epit. c. 96. u. h. XII, 28. 29. 32., Epit. c. 97. u. h. XII, 33., Epit. c. 98—109. u. h. XIII, 1—12., Epit. c. 110—121. u. h. XIV, 1—12., Epit. c. 122. u. 123. u. h. XV, 1. 2., Epit. c. 124. u. h. XV, 3. 4., Epit. c. 125. u. h. XV, 5., Epit. c. 126. u. h. XV, 6. 8., Epit. c. 127. u. h. XV, 9. 10., Epit. c. 128. u. h. XV, 11., Epit. c. 129—132. u. h. XVI, 1—4., Epit. c. 133. im Anfang u. h. XVI, 21.

Hier verläßt der Verfaſſer die Clementinen und hält ſich bis zum 142ſten Capitel an den Schluß [2]) der Recognitionen. Dem Ende von Epit. c. 133. entſpricht rec. X, 52., Epit. c. 134. u. 135. iſt ſelbſtſtändig. Es entſprechen ſich Epit. c. 136. 137. u. rec. X, 53. 54., Epit. c. 138. u. rec. X, 56., Epit. c. 139. u. rec. X, 60., Epit. c. 140. u. rec. X, 65., Epit. c. 141. 142. entſpricht den letzten Capiteln der Recognitionen.

Wenn der Verfaſſer ſich in dem Vorhergehenden ganz dem geſchichtlichen Bericht der Clementinen und Recognitionen angeſchloſſen hatte, ſo führt er in den folgenden Capiteln die Erzählung weiter fort. Seine Eltern, ſo läßt er den Clemens weiter berichten, ſeien als der kaiſerlichen Familie verwandt, vom Kaiſer Tiberius nach Rom zurückgerufen, er aber mit ſeinen Brüdern bei Petrus geblieben und ſo endlich auch nach Rom gekommen, c. 143. und 144. Sind dieſe beiden Capitel ſelbſtſtändig, ſo iſt doch ſchon das gleich darauf Folgende, c. 145—147., wieder nur ein Auszug und zwar aus dem zu den Homilien gehörenden pſeudoclementiniſchen Briefe. Er ſei, erzählt Clemens weiter, kurz vor dem Tode des Petrus von ihm zum Biſchof der römiſchen Gemeinde ungeachtet ſeiner anfänglichen Weigerung eingeſetzt und habe den Auftrag erhalten, dem Jacobus ſowohl ſeinen Tod, als ſeine Lehrverkündigungen mitzutheilen.

2) Wir haben vorher §. 6. gezeigt, daß der Schluß der Homilien, der nicht auf uns gekommen iſt, ein anderer geweſen ſein muß als der der Recognitionen; der Verfaſſer der Epitome hält ſich hier an die Letztern.

Hier endet der angebliche Bericht des Clemens. Die folgenden Capitel, c. 148—173. enthalten einige Mittheilungen über die Wirksamkeit des Clemens zu Rom und über seinen Märtyrertod, den er nach einer Verbannung in den pontischen Chersonesus unter dem Kaiser Trajan erlitten haben soll. Nur c. 148. ist selbstständig, in den übrigen Capiteln c. 149—173. hat der Verfasser fast wörtlich das gleichfalls von Cotelerius herausgegebene μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κλήμεντος des Simeon Metaphrastes benutzt. Der Schluß der Epitome, c. 174—179., ist aus der dem Bischof von Cherson, Ephraim, beigelegten Schrift περὶ τοῦ θαύματος τοῦ γεγονότος εἰς παῖδα ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κλήμεντος [3]) entnommen. Das Meer, in welches Clemens versenkt war, wird hier erzählt, trat jährlich einmal an seinem Todestage zurück, so daß man ungehindert bis zu seinen Ueberresten gelangen konnte. Ein frommer Mann, der mit seiner Frau und seinem Sohne ebenfalls an einem jener Tage das Grab des Clemens besuchte, verlor hier seinen Sohn, fand ihn aber nach einem Jahr wohlerhalten dort wieder vor.

So ist die ganze Schrift eine höchst armselige Compilation aus andern, theilweise eben so dürftigen Schriften und in der That ganz ohne allen Werth, höchstens geeignet, die Armseligkeit einer Zeit, die an solchen Erzählungen Geschmack finden konnte, ans Licht zu setzen.

Als den Verfasser hat Cotelerius, gestützt auf die Marginalanmerkung einer Handschrift, den Simeon Metaphrastes bezeichnet. Wenn jedoch das μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κλήμεντος, dessen wir vorhin gedachten, von ihm herrührt, so kann er nicht wohl Verfasser unserer Epitome gewesen sein. Denn die Epitome enthält zugleich eine Benutzung der Schrift περὶ τοῦ θαύματος κ. τ. λ. [4]), welche aber deshalb später als das

3) Die gleichfalls von Cotelerius herausgegeben ist. Ueber diese Schrift vergl. Lumper l. l. p. 53—56.

4) Daß der Verfasser der Epitome die Schrift περὶ τοῦ θαύματος κ. τ. λ. benutzt hat, und nicht umgekehrt der Verfasser dieser die Epitome, ergibt sich schon daraus, daß das 174ste Capitel der Epitome, von welchem an dieselbe mit der Schrift περὶ τοῦ θαύματος übereinstimmt, sich nicht recht an das Vorhergehende anschließt, was offenbar

μαρτύριον entſtanden ſein muß, weil ſie ſich auf daſſelbe bezieht [5]). Iſt mithin Simeon Verfaſſer des μαρτύριον, ſo kann er nicht füglich auch der der Epitome geweſen ſein; wenn wir nicht annehmen wollten, er habe zuerſt das μαρτύριον verfaßt, ein Anderer kurze Zeit nachher die Schrift περὶ τοῦ θαύματος, und er ſodann beide benutzt, was gewiß höchſt unnatürlich iſt.

Noch iſt zu bemerken, daß außer dieſer Epitome nach dem Bericht des Cotelerius noch zwei andere in Handſchriften vorhanden ſind, wovon die eine wenig Abweichungen von der von Cotelerius herausgegebenen darbietet, die zweite dagegen bedeutend umfangreicher iſt. Beide gehören aber gleichfalls ſehr ſpäten Zeiten an, da ſie ebenfalls das μαρτύριον und die Schrift περὶ τοῦ θαύματος vorausſetzen.

§. 11.

Die übrigen verloren gegangenen Ueberarbeitungen der Clementinen, die kirchliche Recenſion derſelben und die διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος.

Außer jener Epitome gab es noch eine andere vom kirchlichen Standpunkt aus überarbeitete, jetzt bis auf wenige Bruchſtücke verloren gegangene Recenſion der Clementinen, wie wir ſogleich zeigen werden.

Anaſtaſius von Sinai (in der zweiten Hälfte des 6ten Jahrh.) führt in ſeinem ὁδηγός [1]) eine Stelle an, welche ziemlich mit einer Stelle aus den Clementinen, h. II, 32. u. IV, 4., zuſammenſtimmt. Beide Stellen finden ſich gleichfalls verbunden und mit faſt ganz denſelben Abweichungen von den Clementinen, wie im Anaſtaſius, von Cebren in ſeiner σύνοψις

darauf hinweiſt, daß der Verfaſſer hier eine neue Schrift vor Augen gehabt, die er mit den frühern zu einem Ganzen verbinden wollte.

5) Vergl. c. 4: ὡς καὶ ἡ τοῦ ἐνδόξου αὐτοῦ (Κλήμεντος) μαρτυρίου βίβλος δεδήλωκεν.

1) Auch betitelt ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις περὶ διαφόρων κεφαλαίων κ. τ. λ. Vergl. die Antwort auf die zwanzigſte Frage (abgedruckt in Gretseri opera omnia, tom. XIV., Ratisbonae 1740., verſ. dort p. 280 seqq.).

ορίων, als in einer Schrift des römiſchen Cle-
ns befindlich angeführt [2]). Es entſteht hier alſo die
ıge, woher haben beide dieſe Stellen entnommen. Aus un-
ı Clementinen? Allein wie wäre dann der Umſtand zu er-
:en, daß beide in ihren Abweichungen von denſelben zuſam-
ntreffen, ferner daß beide h. II, 32. und IV, 4. mit einander
binden? Wir könnten ſagen, Anaſtaſius habe unſere Cle-
ntinen vor ſich gehabt und ſowohl einige Aenderungen vor-
ıommen, als h. II, 32. mit IV, 4. verbunden, Cedren (der
11ten Jahrhundert lebte) habe dann dieſe Stelle des Ana-
ius ausgeſchrieben. Allein dieſer Ausweg erweiſet ſich als
ɜenügend, da Cedren eine ungleich längere Stelle anführt [3]),
runter ſich auch die von Anaſtaſius mitgetheilte befindet.
:iſet uns dieſer Umſtand auf eine gemeinſame Quelle hin,
ɜ der beide ſchöpften, und können die Clementinen, wie wir
beſitzen, dieſelbe nicht geweſen ſein, weil beide in ihrer Ab-
ichung von denſelben zuſammenſtimmen, ſo können beide nur
ıe den Clementinen verwandte Schrift vor Au-
n gehabt haben. Es kommt hinzu, daß auch Nicepho-
ı Calliſti [4]) die Stellen h. II, 32. und IV, 4. mit einander
bunden anführt. Freilich gibt er nicht wörtlich den Text des
aſtaſius und Cedren wieder, allein es erhellt auch keineswegs,
ı er die Stelle wörtlich mittheilen wollte, da er gar nicht an-
tet, daß er die Stelle aus einer fremden Schrift entlehnt hat [5]).

---

2) In der Ausgabe von Xylander p. 164. — — — ἅτινα Κλή-
ὁ Ῥωμαῖος καὶ πάνσοφος μαθητὴς Πέτρου καὶ συνέκδημος δι-
ατο, ἀφ' ὧν ὀλίγα συντάξομεν ἐνταῦθα. Die darauf angeführte
lle ſiehe Anm. 5.

3) Ueber dieſe Stelle gleich nachher.

4) h. e. II, 27.

5) Die betreffende Stelle lautet:

In den lementinen.	bei Anaſtaſius.	bei Cedren.	bei Nicephorus.
Ἀνδριάντας εῖ περιπα- καὶ ἐπὶ πῦρ ιόμενος οὐ ται[1]), ἐνίοτε	Ἀνδριάντας γὰρ ἔποιει πε- ριπατεῖν, καὶ εἰς πῦρ κυλιόμε- νος οὐκ ἐκαίε-	Ἀνδριάντας γὰρ ἔποιει πε- ριπατεῖν, εἰς πῦρ κυλιόμενος οὐκ ἐκαίετο [1]),	Καὶ γὰρ ἀν- δριάντας κινεῖ- σθαι ἐποίει, καὶ τὰ κατ' οἶκον σκεύη ἔνθεν κἀ-

1) In den Clementinen ſteht das Präſens, im Anaſtaſius und

Wenn wir somit zur Annahme hingeführt werden, daß Anastasius, Cedren und Nicephorus eine den Clementinen verwandte

In den Clementinen.	bei Anastasius.	bei Cedren.	bei Nicephorus.
δὲ καὶ πέπαται καὶ ἐκ λίθων ἄρτους ποιεῖ, ὄφις γίνεται, εἰς αἶγα μεταμορφοῦται [2]), διπρόσωπος γίνεται, εἰς χρυσὸν μεταβάλλεται, θύρας κεκλεισμένας ἀνοίγει, σίδηρον λύει, ἐν δείπνοις εἴδωλα παντοδαπῶν εἰδέων παρίστησι, τὰ ἐν οἰκίᾳ σκεύη ὡς αὐτόματα φερόμενα πρὸς ὑπηρεσίαν βλέπεσθαι ποιεῖ τῶν φερόντων οὐ βλεπομένων [3]). h. IV, 4. — — — καὶ προϊόντος αὐτοῦ ἀνδριάντες κινοῦνται, καὶ σκιαὶ πολλαὶ προηγοῦνται, ἅσπερ αὐτὰς ψυχὰς τῶν τεθνηκότων εἶναι λέγει [4]),	το [1]), εἰς ἀέρα ἵπτατο καὶ ἐκ λίθων ἄρτους ἐποίει, ὄφις ἐγίνετο καὶ εἰς ἕτερα ζῶα μετεμορφοῦτο [2]), διπρόσωπος ἐγένετο, εἰς χρυσὸν μετεβάλλετο, θύρας κεκλεισμένας ἤνοιγε, σιδηρᾶ δεσμὰ διέλυεν, ἐν δείπνοις εἴδωλα παντοδαπῶν εἰδέων παρίστα, τὰ ἔνοικα σκεύη ὡς αὐτόματα φερόμενα πρὸς ὑπηρεσίαν βλέπεσθαι ἐποίει τῶν φερόντων οὐχ ὁρωμένων [3]), σκιὰς πολλὰς προηγεῖσθαι αὐτοῦ παρεσκεύαζεν, ἅσπερ ψυχὰς τῶν τεθνηκότων εἶναι ἔφασκε [4]), πολλοὺς δὲ γόητα λέγειν αὐτὸν πει-	εἰς ἀέρα ἵπτατο, ἐκ λίθων ἄρτους ἐποίει, δράκων ἐγίνετο, εἰς χρυσὸν μετεβάλλετο καὶ εἰς ὄφεις καὶ ἕτερα ζῶα μετεμορφοῦτο [2]), διπρόσωπος ἐγένετο, θύρας κεκλεισμένας καὶ μεμοχλευμένας ἤνοιγε, σιδηρᾶ δεσμὰ διέλυεν, ἐν δείπνοις εἴδωλα παντοδαπῶν εἰδέων παρίστα, τὰ ἐν οἰκίᾳ σκεύη αὐτομάτως φέρεσθαι πρὸς ὑπηρεσίαν ἐποίει τῶν φερόντων οὐχ ὁρωμένων [3]), σκιὰς πολλὰς προηγεῖσθαι αὐτοῦ παρεσκεύαζεν, ἅσπερ ψυχὰς τῶν τεθνεώτων ἔφασκεν εἶναι [4]), πολλῶν δὲ γόητα καὶ πλάνον	κεῖθεν αὐτόματα μετετίθει, αὐτός τε πυρὶ βαλλόμενος οὐκ ἐκαίετο, καὶ εἰς ἀέρα ἀνίπτατο, ἐκ λίθων ἄρτους φαντάζων ἐποίει, δράκοντός τε μορφὴν ὑπεδύετο, καὶ εἰς διάφορα ζῶον εἴδη ἠμείβετο, δύο πρόσωπα περικείμενος ἑωρᾶτο, εἰς χρυσὸν ἀθρόως μετεβάλλετο, θύρας μοχλοῖς καὶ κλεισὶ κατησφαλισμένας διήνοιγε ῥήματι καὶ δεσμὰ ἐκ σιδήρων διέλυε, κἂν τοῖς δείπνοις δὲ παντοδαπῶν εἰδέων εἴδωλα παρίστη, σκιάς τε προηγεῖσθαι αὐτοῦ πλείστας παρεσκεύαζεν, ἃς ψυχὰς εἶναι τῶν πά-

Cedren hier, wie in der Folge das Imperfectum. Die beiden Letztern schieben auch abweichend von den Clementinen nach dem ersten Wort γάρ ein.

2) In den Clementinen steht: ἐνίοτε δὲ καὶ πέπαται, dafür Anastasius und Cedren: εἰς ἀέρα ἵπτατο. Beide lesen ferner für das: εἰς αἶγα der Clementinen: εἰς ἕτερα ζῶα. Darin weicht Anastasius von Cedren ab, daß der Letztere die Worte: εἰς χρυσὸν μετεβάλλετο früher setzt als der Erstere. Offenbar war die Umstellung dieser Worte leicht möglich.

3) Die Clementinen: σίδηρον λύει, Anastasius und Cedren: σιδηρᾶ δεσμὰ διέλυεν, die Clementinen: οὐ βλεπομένων, Anastasius und Cedren: οὐχ' ὁρωμένων. Die Abweichung beider unter einander ist höchst unbedeutend.

4) In den Clementinen: σκιαὶ πολλαὶ προηγοῦνται, im Anastasius und Cedren: σκιὰς πολλὰς προηγεῖσθαι αὐτοῦ παρεσκεύαζεν, in beiden fehlt auch das «αὐτὰς» nach ἅσπερ, beide geben für das λέγει der Clementinen: ἔφασκε. Ganz unbedeutend ist es, wenn Cedren von Anastasius darin abweicht, daß er die ionische Form τεθνεώτων wählt und εἶναι nach ἔφασκε setzt.

ft benutzt haben, dies aber weder die Recognitionen, noch pitome gewesen sein können, — beide weichen von dem Text Anastasius und Cedren weit mehr ab als die Clementinen, verbinden sie nicht die Stellen h. II, 32. u. IV, 4. mit der [6]) —, so ergibt sich, daß es außer jenen beiden noch dritte den Clementinen verwandte Schrift gegeben hat, die sich aus dem Folgenden noch mehr ergeben wird) ebenfalls Ueberarbeitung der Clementinen war.

Ueber die Beschaffenheit dieser dritten Ueberarbeitung gibt die lange, von Cedren a. a. O. mitgetheilte Stelle nähern hluß. Der Anfang derselben entspricht dem 38sten und 39sten el der dritten Homilie ziemlich wörtlich. Dann folgt gleich 42ste Capitel von der Mitte an, da in den Clementinen . und 41. und in der ersten Hälfte von c. 42. die Lehre der Verfälschung des alten Testaments enthalten ist. Noch em Ende von c. 42. ist eine längere Stelle hinzugefügt, : der Sündenfall erzählt wird — eine Lehre, die die Cle-

In den nentinen.	bei Anastasius.	bei Cedren.	bei Nicephorus.
ὺς δὲ γόητα ἐλέγχειν μένους δι- ις πρὸς ἑαυ- εὐθύστερον :σει εὐω- 'οῦν θύσας τιάσας αὐ- διαφόροις περιέβαλεν ίμοσιν ὑπέ- [5]).	ρωμένους διαλλάξας πρὸς αὐτὸν, ἔπειτα προφάσει εὐωχίας βοῦν θύσας καὶ ἑστιάσας αὐτοὺς διαφόροις νόσοις καὶ δαίμοσιν ὑπέβαλεν [5]).	αὐτὸν ἐλέγχειν πειρωμένων, διαλλάξας πρὸς ἑαυτὸν, ἔπειτα προφάσει εὐωχίας βοῦν θύσας καὶ ἑστιάσας αὐτοὺς διαφόρως δυσιάτοις νόσοις καὶ δαίμοσιν ὑπέβαλεν [5]).	λαι τεθνηκότων ἐληρώδει, οὐκ αὐτὸν δὲ μόνον πρὸς τὸ δοκοῦν μετεσχηματίζετο, ἀλλὰ καὶ οὓς ἤθελε πρὸς εἴδη παντοίων ζώων μετέβαλλε, καί τινας δὲ πλάνον πειρωμένους ἐλέγχειν προσωπείῳ τινὶ φιλίας ὑποποιησάμενος βοῦν θύων συνεστιᾶν ἐποίει κἄντευθεν ποικίλαις καὶ δυσιάτοις νόσοις καὶ δαίμοσιν ἀγρίοις ὑπέβαλεν.

5) Für das εὐθύστερον der Clementinen geben Anastasius und dren ἔπειτα, das περιέβαλεν der Clementinen lassen beide weg.

6) Die Recognitionen haben gar keine h. IV, 4. entsprechende Stelle, also auch deshalb die benutzte Schrift nicht gewesen sein; noch weni viel spätere Epitome.

mentinen verwerfen. Was dann folgt, ſtimmt mit dem Ende vom 42ſten Capitel und dem Anfang von c. 43. der dritten Homilie beinahe wörtlich zuſammen. Die Worte, welche nach dem Anfang dieſes Capitels in den Homilien ſtehn, enthalten die Lehre von der Verfälſchung der Schrift und ſind deshalb weggelaſſen. Das Folgende ſtimmt wieder mit dem Ende von c. 43. bis zum Anfang des 45ſten; aber wenn die Clementinen c. 44. nur den Moſes nennen, da ſie die altteſtamentlichen Propheten nicht als wahre Propheten anerkennen, ſo ſteht im Text des Cedren bei der Erwähnung des Moſes noch hinzugeſetzt: *καὶ οἱ λοιποὶ προφῆται*, wo die Erſteren Irrthümer im alten Teſtament finden, behauptet der clementiniſche Text des Cedren: *οἰκονομικῶς εἴρηται*. Ferner erklärt derſelbe David für einen Propheten [7]) und läßt die Stelle im 45ſten Capitel, wo der Fleiſchgenuß für etwas Unerlaubtes ausgegeben wird, weg. Die größere Hälfte von c. 45. und die folgenden Capitel bis zur Mitte des 55ſten, worin die Lehre von der Verfälſchung der Schrift vorgetragen wird, fehlt wiederum bei Cedren. Was dann folgt c. 55. nach der Mitte bis c. 58. ſteht wieder im clementiniſchen Text des Cedren, doch mit Auslaſſung des Häretiſchen; darauf folgt bei Letzterm unmittelbar die Stelle, welche auch Anaſtaſius und Nicephorus anführen, h. II, 38. und IV, 4. Was er darauf mittheilt, findet ſich nicht in den Clementinen. *Ταῦτα μέντοι καὶ ἕτερα τοιαῦτα*, ſchließt er, *γεγράφηκεν, ὡς ἔφη* (es iſt wohl zu leſen *ὡς ἔφην*, was ſich dann darauf bezieht, daß er gleich im Anfang erwähnt hat, die folgende Stelle ſei von Clemens, vergl. Anm. 2.) *Κλήμης λεχθῆναι καὶ πραχθῆναι ἐν Συρίᾳ.*

Die Schrift, welche Cedren unter dem Namen des Clemens anführt, aus der auch die Stelle des Anaſtaſius und Nicephorus entnommen iſt, war — das ergibt ſich mit voller Beſtimmtheit aus dem Mitgetheilten — eine Bearbeitung der Clementinen, welche das Häretiſche ausmerzte und längere Stellen beliebig hinzufügte. Welchen Titel dieſe Recenſion führte, erfahren wir durch Nicephorus Calliſti h. e. III, 18. Denn

7) Die Anſicht der Clementinen über David ſiehe Cap. II. §. 11. gegen Ende, und §. 13. Anm. 4.

enn dieſer jene dritte Recenſion der Clementinen, wie wir oben eſehn, kannte, wenn dieſe Recenſion eine Ueberarbeitung war, orin das Häretiſche ausgelaſſen war, was wir gleichfalls ge igt, ſo kann die Annahme keinem Bedenken unterliegen, wenn ir von ihm erfahren, die Schrift, welche Clementinen enannt werde, ſei von der Kirche vollkommen ge illigt (*τὰ νῦν παρ' ἡμῖν Κλημέντια ὀνομαζόμενα — — — τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐυπαράδεκτα*) [8]), daß jene dritte Recen on der Clementinen ebenfalls die Benennung: *τὰ Κλέμεντια* ihrte. —

Wir treffen noch manche andere Spuren jener orthodoxen lementinen an, die eben ſo ſehr dazu dienen, unſere Behaup ng, daß es eine ſolche von der Epitome und den Recognitio en verſchiedene Ueberarbeitung der Clementinen und zwar vom rchlichen Standpunkt aus gegeben habe, zu beſtätigen, als über e Beſchaffenheit dieſer Ueberarbeitung Licht zu verbreiten. — unächſt wird unſere Behauptung durch den Verfaſſer der atha aſianiſchen Synopſis beſtätigt, der nach der Anführung der lementinen (vergl. Cap. I. §. 7. Anm. 3.) hinzuſetzt: *ἐξ ὧν ετεφράσθησαν* (ſind gleichſam aus der häretiſchen in die kirch he Sprache überſetzt) *ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόνευστα.* — Sodann iſt hierher zu ziehen die Anmerkung nes alten Scholiaſten zu Euſeb's Kirchengeſchichte III, 38. [9]), orin dieſer die dem Clemens zugeſchriebenen Schriften gegen n Vorwurf des Euſeb *οὐ δὲ καθαρὸν τῆς ἀποστολικῆς ρθοδοξίας ἀποσώζει τὸν χαρακτῆρα* zu retten ſucht. Si er hatte er eine orthodoxe Bearbeitung vor Augen, freilich nn dies ebenſowohl jene Epitome, als die Ausgabe, von der ir hier ſprechen, geweſen ſein.

Auch ſonſt noch finden wir Spuren dieſer dritten ortho xen Bearbeitung der Clementinen. Zunächſt im chronicon aschale, wo aus dem Buche *τὰ Κλημέντια* eine Stelle an-

8) Fälſchlich meint alſo Cölln nach dem Vorgange von Cotelerius d Lardner, daß die Clementinen des Nicephorus die §. 10. beſprochene pitome ſind. In dieſer findet ſich jene Stelle nicht, welche derſelbe mit eilt. Vergl. oben.

9) — — — *τοῦ Κλήμεντος ἅπαντα ἐν σεμνυνομένοις ἐστὶ τοῖς σφῶν τῆς εὐσεβείας.*

geführt wird, die ſich weder in den Clementinen, noch in den Recognitionen und der Epitome findet, wovon aber Aehnliches in den Erſtern, h. IX, 4., geleſen wird, die alſo mit großer Wahrſcheinlichkeit aus unſerer orthodoxen Recenſion entlehnt iſt [10]). Auch Maximus der Bekenner führt in ſeinen *κεφάλαια θεολογικὰ, ἤτοι ἐκλογαὶ ἐκ διαφόρων βιβλίων* [11]) und Johannes Damascenus in ſeinen eclogis [12]) mehrere Stellen an, die dem Text der Clementinen ſo nahe kommen, daß ſie am natürlichſten auf eine ihrer verſchiedenen Ueberarbeitungen, und weil ſie weder mit dem Text der Recognitionen noch der Epitome ſtimmen, auf unſere dritte Ueberarbeitung, auf die orthodoxe Recenſion derſelben (das Häretiſche der Clementinen iſt in jenen Stellen ausgelaſſen), zurückzuführen ſind.

Endlich hat Cotelerius eine längere Stelle mitgetheilt, welche der Verfaſſer der collectanea de dogmatibus fidei ex script. eccl. (c. 1. *περὶ τῆς ἐν τριάδι καὶ ἐν μονάδι θεολογίας*) aus der Schrift «*τὰ Κλημέντια*» aufbewahrt hat, die ebenfalls höchſt wahrſcheinlich aus der orthodoxen Recenſion der Clementinen entnommen iſt, da ſich weder in unſern Clementinen, noch den Recognitionen und der Epitome auch nur eine ähnliche Stelle findet. Die mitgetheilte ziemlich lange Stelle ſucht die gleiche Ewigkeit des Vaters, Sohnes und Geiſtes zu erweiſen. Sehen wir ſo, daß dieſe dritte Ueberarbeitung ſich ausführlicher über den heiligen Geiſt verbreitete, ſo wird die

---

10) Vergl. Cap. I. §. 7. Anm. 1. Auch ein paar andere Stellen führt das genannte Chronicon an, die ebenfalls in dieſer Recenſion geſtanden haben werden.

11) c. 53. *περὶ ψυχῆς*: *Ἀθάνατοι πᾶσαι κ. τ. λ.* vergl. h. XI, 11. — Ebendaſelbſt: *Πάντων ἀναπνέουσαι κ. τ. λ.*, vergl. h. XVII, 10. u. c. 55.; *περὶ ἑκουσίου καὶ ἀκουσίου*: *Μάλιστα πάντων κ. τ. λ.* vergl. h. XI, 8.

12) Dieſe Schrift iſt, wie Oudinus (commentarius de script. eccles. tom. I. p. 1779.) zeigt, von Johannes Damascenus dem Jüngern, Archiepiscopus von Antiochia, gegen das Ende des 11ten Jahrhunderts verfaßt. Cotelerius hat mehrere hierher gehörige Stellen aus derſelben in ſeiner Ausgabe der Clementinen mitgetheilt. Vergl. ſeine Bemerkungen zu h. II, 36., h. II, 48. 49. 50., h. III, 8. 10., h. IV, 11., h. IX, 2.

Annahme, daß das von Cotelerius [13]) aus einem Codex der königl. Pariſer Bibliothek Nr. 1026. mitgetheilte Fragment über den heiligen Geiſt, welchem der Name des römiſchen Clemens voranſtand, ebenfalls in dieſer dritten Ueberarbeitung ſeinen Platz gefunden hat, gewiß als wahrſcheinlich erſcheinen müſſen, da ſich eine auch nur ähnliche Stelle in allen ſeinen ächten und mächten Schriften nicht nachweiſen läßt. Eben hierher werden wir auch eine Stelle beziehn, die Baſilius von Cäſarea in der Schrift de spiritu sancto c. 29. aus dem römiſchen Clemens anführt: ζῇ φησιν (nämlich Clemens) ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον [14]), ebenſo wie auch der Verfaſſer der disputatio contra Arium (tom. I. opp. Athan. ed. Paris. p. 135.) auf dieſelbe Rückſicht nimmt [15]).

Mag es auch immerhin unentſchieden bleiben, ob alle dieſe Stellen in der verloren gegangenen dritten Recenſion unſerer Clementinen geſtanden haben, ſo viel iſt jedenfalls durch die bisherigen Erörterungen außer allem Zweifel geſetzt, daß es eine ſolche Bearbeitung gegeben haben muß. Sie führte ebenfalls die Benennung «Clementinen» und muß ſchon im vierten Jahrhundert angefertigt ſein, da das chronicon paschale, deſſen erſter Theil nach der Mitte dieſes Jahrhunderts verfaßt iſt, und die pſeudoathanaſianiſche, nicht lange nach des Athanaſius Tode verfaßte Synopſis ihrer gedenken. Achten wir darauf, wie die Abfaſſung grade in die Zeit der arianiſchen und der mit dieſen zuſammenhängenden Streitigkeiten gefallen ſein muß, nehmen wir hinzu, daß ſie ſich ausführlicher über den heiligen Geiſt verbreitet hat [16]) und zwar im Sinne der Orthodoxie [17]), ſo möchte die Vermuthung nicht unbegründet daſtehn, daß ſie eben in Folge der genannten Streitigkeiten entſtand. Unſtreitig iſt

13) In der Anmerkung zu rec. I, 24.

14) Nach der Benedictiner Ausgabe, Paris 1730. tom. III. p. 61.

15) Vergl. Cotelerius zu rec. VIII, 9.

16) Während doch ihre Grundſchrift, die clementiniſchen Homilien, faſt gar nicht des heiligen Geiſtes Erwähnung thun.

17) Wie ſich denn Baſilius für ſeine Lehre hierüber auf dieſe Schrift berufen konnte, und wirklich in dem von Cotelerius aufbewahrten Fragment die gleiche Ewigkeit des Geiſtes mit dem Vater und Sohn behauptet wird.

ſie in der morgenländiſchen Kirche verfaßt, da ſie den Anführungen nach zu urtheilen faſt nur hier bekannt geweſen zu ſein ſcheint, wie umgekehrt die Recognitionen hauptſächlich im Abendland verbreitet waren.

Eine vierte Bearbeitung eines Theils der Clementinen waren vielleicht die ſchon früher beſprochenen *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος*, deren ſchon Euſeb h. e. III, 38. als einer pſeudoclementiniſchen Schrift gedenkt, und die weder mit den Clementinen (vergl. Cap. I. §. 7.), noch mit den Recognitionen (vergl. Cap. III. §. 3.) identiſch ſind. Wenigſtens enthalten die Clementinen h. IV. u. VI. eine Disputation zwiſchen Clemens und Apion, und da es höchſt unwahrſcheinlich iſt, daß dieſe Disputation und jene *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος* ganz unabhängig von einander entſtanden ſind, ſo iſt die Annahme, daß die Letzteren auf dem Grunde der Erſteren verfaßt ſind, doch gewiß weit natürlicher, als die umgekehrte Vorausſetzung, daß der Verfaſſer der Clementinen die *διάλογοι Πέτρου κ. τ. λ.* benutzt [18]), da die Clementinen durchweg den Eindruck von hoher Originalität und Selbſtſtändigkeit machen. Etwas Gewiſſes läßt ſich natürlich hierüber nicht ausmachen.

18) Was Grabe, spicileg. I. p. 273., annimmt.

Viertes Capitel.

Die Richtung der Clementinen. Der Ebionitismus nach ſeiner hiſtoriſchen und dogmatiſchen Seite. Zeit und Ort der Abfaſſung der Clementinen, ihre Tendenz, die Verhältniſſe, unter denen ſie entſtanden.

Wir haben in den beiden erſten Abſchnitten die Clementinen nach ihrer äußern (Cap. I.), wie innern (Cap. II.) Beſchaffenheit kennen gelernt. Indem wir jetzt daran gehen, die Entſtehung nach allen Seiten hin — d. h. die Richtung, aus der ſie hervorgegangen ſind, die Zeit und den Ort ihrer Abfaſſung, ihre Tendenz u. ſ. w. — ins Licht zu ſetzen, ſo iſt es hauptſächlich die Frage nach ihrer Richtung, welche vor allen andern hervortritt, und an deren Beantwortung ſich alle übrigen Unterſuchungen anſchließen. Die Antwort auf dieſe Frage lautet aber, wie wir dies früher geſehen, überaus verſchieden. Faſt allen religiöſen Erſcheinungen der erſten chriſtlichen Jahrhunderte iſt unſere Schrift zugeeignet worden, dem Ebionitismus, dem Nazaräismus, dem Gnoſticismus, der katholiſchen Kirche, der alexandriniſchen Religionsphiloſophie, dem Monarchianismus. Auf alle dieſe verſchiedenen Annahmen haben wir, ehe wir unſere Anſicht entwickeln und begründen können, näher einzugehn, vorläufig jedoch nur auf die beiden letzten, da wir die erſte ſelbſt theilen, und ſich für die Prüfung der andern im Verlauf der Unterſuchungen ein paſſenderer Ort darbieten wird.

§. 1.

Prüfung der verſchiedenen Annahmen in Betreff der Richtung der Clementinen.

Für ein Product der alexandriniſchen Religionsphiloſophie haben Mosheim, Hamberger, Schröckh, Gersdorf, Paniel und Dähne die Clementinen erklärt [1]); aber nur Mosheim und Dähne vertreten dieſe Annahme mit Gründen. Beide weichen jedoch bei genauerer Beſtimmung des chriſtlichen Alexandrinismus, dem der Verfaſſer gehuldigt haben ſoll, von einander ab.

Mosheim führt nämlich die Eigenthümlichkeit der Clementinen auf den Neuplatonismus zurück. Der Verfaſſer iſt nach ihm ein alexandriniſcher Jude, der zu Alexandrien die Grundſätze der neuplatoniſchen Schule eingeſogen und ſie nach ſeinem Uebertritt zum Chriſtenthum theilweiſe in daſſelbe übergetragen hatte. **Autor Judaeus fuit, isque Alexandriae genitus et educatus** (in der Abhandlung de turb. p. rec. Pl. eccl. p. 176.) ——— **Imbutus erat —— sententiis Ammonii Plotini et reliquorum, quibus tanquam firmamentis et fulcris nitebatur recentior philosophia platonica** (p. 187.). Er führt für dieſe Annahme an:

1) Die Uebereinſtimmung des Pſeudoclemens in der Lehre von den Dämonen mit den Neuplatonikern. Wie Porphyrius, ſo lehre auch der Verfaſſer der Clementinen, daß die Dämonen an Thieropfern Gefallen fänden, dieſe daher von den Weiſen zu fliehen ſeien.

2) Wie die Neuplatoniker, ſo habe auch unſer Verfaſſer die Sterne für belebte Weſen und für eine Art von Göttern gehalten.

3) Nach beiden ſei es beſſer, ſich des Fleiſchgenuſſes zu enthalten.

4) Beiden ſei ferner gemeinſam die Annahme einer Alles durchdringenden Weltſeele,

5) das Hervorheben der menſchlichen Freiheit,

6) die Geſtattung der ſ. g. **fraus pia.**

---

1) Die betreffenden Schriften ſiehe in der Litteratur, Anm. 22. 26. 40.

Abgeſehen davon, daß Einiges nicht richtig ſein dürfte [2]), leuchtet doch leicht ein, daß alles Vorgebrachte ebenſowenig s Eigenthümliche des Neuplatonismus als das der Clemenen bildet; ſo daß man ſich in der That wundern muß, wie n großen Manne die Schwäche ſeines Beweiſes entgehen nte. Zwar dürfen wir bei der Annahme Mosheims nicht arten, daß ſich alle Eigenthümlichkeiten des Neuplatonismus ch in den Clementinen wiederfinden; dieſe mußten in demſelen Grade ſchwinden, in welchem ſich der Verfaſſer dem Einß des Chriſtenthums hingab, aber wohl, daß der Grund r die Eigenthümlichkeit der Clementinen, d. h. r ihre Abweichungen von den damals herrſchenden Anſichten, ch im Neuplatonismus nachweiſen laſſe. Dies iſt er nicht im Geringſten der Fall. Wie ſollte wohl für ihre ehauptung der völligen Identität des Chriſtenthums und des ihren Judenthums, für ihre Unterſcheidung des ächten Juthums von den ſpätern Verfälſchungen deſſelben — der alt. Religion —, für ihre Identificirung der Träger der beiden eligionen, des Adam, Enoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, oſes, Chriſtus ein auch nur ſcheinbarer Grund in der neuatoniſchen Philoſophie aufgefunden werden können? Auf den ektiſchen Charakter derſelben können wir uns gewiß nicht beſen, da die Clementinen doch das Heidenthum in allen ſeinen eſtaltungen für abſolut verwerflich halten. Vergl. oben S. 5 ff. Mosheim hat einen andern Erklärungsverſuch eingelagen. Er iſt der Anſicht, daß der Verfaſſer zur Annahme r Identität von Adam und Chriſtus gekommen ſei, indem er n Einwurf, weshalb Chriſtus nicht früher erſchienen, habe gegnen wollen; zur Unterſcheidung der ächt jüdiſchen Religion n der altteſt., um die Gnoſtiker zu widerlegen, welche ſich für

2) Wenn auch aus der von Mosheim beigebrachten Stelle, h. III, ., hervorgeht, daß die Clementinen die Sterne für belebte Weſen anm, ſo iſt doch die Behauptung, daß ſie dieſelben für eine Art von Göttn gehalten haben, durchaus unrichtig. Dies iſt nicht nur in keiner telle der Clementinen enthalten, ſondern auch mit ihrer Anſicht, vermöge elcher es unbedingt verwerflich iſt, irgend einem Andern auſſer dem Ein n Gott den Namen «Gott» zu ertheilen (vergl. oben S. 134 ff. u. 144.), ſchlechthin unvereinbar.

ihre Behauptung, daß ein niederer Gott die Welt geſchaffen, auf die Stellen des alten Teſtaments beriefen, in denen nach ihrem Dafürhalten unwürdige Vorſtellungen von Gott enthalten waren. Wäre dies der Fall, dann hätten wir, weil in jenen Anſichten das ganze dogmatiſche Syſtem der Clementinen begründet iſt, einen genügenden Erklärungsgrund für alle ihre Eigenthümlichkeiten, und wir müßten ſie einem Mitgliede der katholiſchen Kirche beilegen, den nur die Oppoſition gegen die Gegner zu abweichenden Anſichten verleitet habe. Allein eben weil die bezeichneten Lehren die Grundlage des ganzen clementiniſchen Syſtems ſind, eben weil ſie mithin einen beſtimmten poſitiven Charakter tragen, können ſie unmöglich auf einem rein negativen Wege erklärt werden.

Es iſt nach dem Geſagten wohl nicht erſt nöthig, darauf aufmerkſam zu machen, welchen Contraſt das plotiniſche Εν mit dem Anthropomorphismus der Clementinen bildet (vergl. oben S. 146 f.), wie verſchieden die neuplatoniſche Trias τὸ Ἕν, ὁ νοῦς, ἡ ψυχή von der Trinitätslehre unſers Verfaſſers iſt (vergl. S. 138 ff.). Wo findet ſich in den Clementinen auch nur eine Spur vom κόσμος νοητός der Neuplatoniker, wie fern ſteht der Kosmogonie der Letztern die Schöpfungstheorie der Clementinen, anderer bedeutender Unterſchiede, daß die Clementinen die allegoriſche Interpretation durchaus verwerfen u. ſ. w., gar nicht zu gedenken.

Was endlich eine Ableitung der Clementinen aus dem Neuplatonismus völlig unmöglich macht, iſt der Umſtand, daß dieſer in einer Zeit entſtanden iſt, in welcher die Clementinen längſt verfaßt waren. Mosheim ſetzt die Entſtehung unſerer Schrift in den Anfang des dritten Jahrhunderts; allein da in dieſe Zeit ſchon eine Ueberarbeitung derſelben — die Recognitionen — fällt (Cap. III. §. 8.), ſo müſſen wir mit der Abfaſſung der Clementinen nothwendig ins zweite Jahrhundert zurückgehn (vergl. die ſpätern Unterſuchungen darüber). Nun aber lebte der Begründer der neuplatoniſchen Schule, Ammonius Sakkas, gegen das Ende des zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts (er ſtarb nicht vor d. J. 243). — Freilich iſt nicht zu läugnen, daß die allgemeine Denkart, von welcher der Neuplatonismus eine eigenthümliche, beſondere Form dar-

t, ſchon lange vorher als Platonismus (obwohl nicht mehr der urſprüngliche, ſondern mit mannigfachen andern Ele- ten verſetzte) beſtanden hatte [3]). Sonach wäre es der Zeit) wohl zuläſſig, auf dieſen die Clementinen zurückzuführen. llen wir dies annehmen, dann liegt die Anſicht von Dähne e, welcher die Clementinen durch die Vermittlung der jü-)-alexandriniſchen Religionsphiloſophie mit dem Platonismus Verbindung bringt.

Nach Dähne ſind die Clementinen nämlich das Product s in der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie gebil- n Judenchriſten (Chriſtuspartei S. 57 ff. S. 98 ff.). Zur ründung dieſer Annahme bringt er Folgendes bei:

1) Die Offenbarungstheorie der Clementinen ſtimme mit der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie vollkommen rein, da beide die Offenbarung «als eine innere, auf einer lichen, weſentlichen Vereinigung des menſchlichen Geiſtes mit : göttlichen Logos ruhende» auffaſſen, deren Möglichkeit «in : angebornen Wahrheitskeim, welchen jeder Menſch vermöge es göttlichen Geiſtes in ſich trage», gegeben ſei. S. 57 ff.

Es iſt wahr, daß die Clementinen und Philo denſelben :mittler der Schöpfung [4]) wie der Offenbarung kennen, die tern die Sophia, der Letztere den Logos. Allein wie dies nöglich eine Abhängigkeit beweiſen kann, ſo wird eine ſolche n dadurch höchſt unwahrſcheinlich, daß ſich in den Clemen- n nicht allein die Bezeichnung Logos gar nicht findet, ob- ;l ſie die Sophia auf mannigfache andere Weiſe umſchreiben rgl. oben S. 139 f.) [5]), ſondern daß ſie auch ihrer Sophia

3) Wie nahe kommt nicht namentlich Numenius den Lehren der platoniker! Vergl. beſonders Ritter, Geſchichte der Philoſophie, il IV., Hamburg 1834. S. 527 ff. u. 537.

4) In der Lehre von der Schöpfung iſt auch der Unterſchied zu hten, daß Philo eine von Ewigkeit neben Gott exiſtirende Materie ahm, aus der die Welt in ihrer gegenwärtigen Geſtalt geformt ſei. gl. Dähne, jüdiſch-alex. Religionsphiloſ. S. 183 ff. Anders die Cle- tinen. Siehe oben S. 153 ff.

5) Was um ſo weniger als unbedeutend angeſehn werden darf, je r dieſe Bezeichnung im Syſtem der Alexandriner begründet iſt (vergl. me, jüdiſch-alex. Rel.phil. S. 210.) und je conſtanter ſich dieſelbe bei i denen findet, welche von der jüdiſch-alex. Rel.phil. berührt ſind.

eine wesentlich andere Stellung ertheilen, als Philo seinem Logos. Denn während im System des Letztern der Logos das Medium ist, durch welches sich die höchste Gottheit offenbart, so stellen die Clementinen der Sophia, als der rechten Hand Gottes, noch seine linke — den Teufel — zur Seite, die erste zum Herrscher über das künftige, ewige Reich, der Teufel zum Herrn der Gegenwart eingesetzt — beide vollstrecken nur den Willen Gottes [6]). Der bedeutendste Unterschied ist aber, daß nach den Clementinen die Sophia selbst in Adam Mensch geworden ist, mithin allen Menschen vermöge ihrer Abstammung von Adam einwohnt, wenn sie gleich in diesen wegen der Verbindung mit der animalischen Seele nicht in ungetrübter Reinheit hervortreten kann [7]), dagegen die vernünftige Seele des Menschen nach Philo so wenig mit dem Logos identisch, daß sie nur ein Abbild desselben ist, wie der Logos selbst das Abbild des höchsten Gottes [8]). Hierin ist denn auch die erste und hauptsächlichste Differenz zwischen beiden in Hinsicht auf die Offenbarung begründet — ihre verschiedene Inspirationstheorie. Wie Philo die vernünftige Seele tief unter den Logos stellte, so mußte er die Zustände, in denen die Offenbarung erfolgte, als ekstatische auffassen, als Zustände, in denen das menschliche Bewußtsein zurücktritt, und nur Gott durch den Mund des Propheten redet [9]), welche aber ebendeshalb auch vorübergehend sind. Daß die Clementinen gegen diese Fassung der Inspiration ausdrücklich polemisiren, haben wir früher gesehen. Wie sie

---

6) Vergl. oben S. 160 ff.

7) Vergl. S. 172 f.

8) Vergl. Dähne a. a. O. S. 296 ff. Anmerk. und S. 341.

Mit dieser Differenz hängt auch zusammen, daß die Clementinen Gott in viel unmittelbarere Verbindung mit dem Menschen bringen, als der jüdische Alexandrinismus. Die Clementinen suchen Gott als ein Wesen darzustellen, welches Alle mit der größten Liebe umfassen müßten, und kommen so dazu, Gott eine menschliche Gestalt beizulegen. Vergl. oben S. 146 f. Wie ferne steht aber dem Anthropomorphismus unsers Verfassers das ὅν des Philo! Sollte diese Verschiedenheit nicht schon allein geeignet sein, gegen die Ableitung der Clementinen aus dem Alexandrinismus Bedenken zu erregen?

9) Vergl. die von Schwegler (d. Mont. S. 100.) beigebrachten Stellen. Auch Dähne S. 333 ff. u. öfter.

zeltend machen, daß die Sophia ſelbſt in Adam wie in allen andern wahren Propheten erſchienen ſei [10]), ſo mußten ſie nachdrücklich darauf dringen, daß der wahre Prophet ein klares Bewußtſein von dem habe, was er rede, und immer den Geiſt beſitze. Vergl. oben S. 187. [11]).

Hiermit hängt eine zweite Verſchiedenheit eng zuſammen, die Nothwendigkeit einer äußern geſchichtlichen Offenbarung betreffend. Nach Philo, wie nach den Clementinen iſt der Menſch durch ſich ſelbſt nicht im Stande zur Wahrheit zu gelangen. Aber nach Philo kann ein Jeder derſelben göttlichen Erleuchtung theilhaftig werden wie die Propheten; er kennt keinen weſentlichen Unterſchied zwiſchen der einem jeden Guten zu Theil werdenden Erleuchtung und der den Propheten zu Theil gewordenen (vergl. Dähne S. 30. Anm. S. 387 ff. Anm.), *παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ.* Daher kann von einer Nothwendigkeit einer äußern geſchichtlichen Offenbarung im Syſtem des jüdiſchen Alexandrinismus nicht die Rede ſein. Zwar hält Philo als Jude die Autorität der heiligen Bücher entſchieden feſt; wenn aber nach ihm ein jeder Gute ein Prophet iſt, wenn eine prophetiſche Erleuchtung ſelbſt zum tiefern Verſtändniß der Schrift nothwendig iſt (*τοὺς πατρίους νόμους ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου*) [12]), dann mußte offenbar der innern Offenbarung gegenüber der Werth der hiſtoriſchen mehr ſchwinden. Wie aber die Clementinen eine momentane Erleuchtung entſchieden zurückweiſen und als wahre Propheten nur die betrachten, in denen die Sophia ſelbſt erſchienen iſt — ſelbſt Petrus iſt nicht ein Prophet, ſondern nur ein Schüler deſſelben —, ſo heben ſie auf's Beſtimmteſte die Nothwendigkeit einer äußern geſchichtlichen Offenbarung hervor [13]). Denn wenn

10) Vergl. Cap. II. §. 1. u. 13.

11) Hierin iſt denn auch die weitere Verſchiedenheit begründet, daß die Clementinen die allegoriſche Auslegung der Alexandriner entſchieden verwerfen.

12) Vergl. Dähne S. 74., ferner S. 389. Schwegler S. 100.

13) Hiermit ſteht die Differenz der Clementinen von den jüdiſchen Alexandrinern, daß die Erſtern den älteſt. Urkunden nur einen ſehr ge-

jeder Menſch vermöge ſeiner Abſtammung von Adam an der Sophia Theil hat, ſo iſt dieſe doch im Menſchen durch die Verbindung mit der animaliſchen — von Eva herrührenden — ψυχή dergeſtalt gebunden, daß er durch ſich ſelbſt nie zur Wahrheit zu gelangen vermag. Deshalb iſt er der äußern hiſtoriſchen Offenbarung ebenſoſehr benöthigt, als es nur des Anſchließens an dieſe bedarf, damit ſein Wahrheitsſinn erſchloſſen, und das zuerſt auf Autorität Angenommene ein Inneres werde[14]).

Eine dritte Differenz betrifft die Perſon des wahren Propheten. Nach den Clementinen ſind außer Jeſus nur Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes die Träger der wahren Prophetie, alle Bücher des alt. Teſt., außer dem Pentateuch[15]), rühren von der falſchen Prophetie her. Allerdings ertheilt auch Philo dem Moſes eine Priorität, er nennt ihn

---

ringen Werth beilegen, die Letztern dagegen eine wörtliche Eingebung derſelben annehmen, nur in ſcheinbarem Widerſpruch. Denn die wörtliche Eingebung beruht bei Philo auf ſeiner Auffaſſung der Inſpiration, wonach der göttliche Geiſt durchaus das Agens, der Menſch das bloße ὄργανον deſſelben iſt. Da aber, nach ihm, wie wir oben geſehen, ein Jeder einer ſolchen Inſpiration theilhaftig werden kann, ja der tiefe Sinn der heiligen Schrift, dem blinden und ungeweihten Auge der Menge verſchloſſen, nur durch eine eigentliche Eingebung Gottes erkennbar iſt, ſo mußte eben mit dieſer Annahme der Werth der hiſtoriſchen Offenbarung ungeachtet der Behauptung einer wörtlichen Inſpiration der heiligen Schrift ſehr ſchwinden, wogegen die Annahme der Clementinen, daß alle altteſt. Schriften außer dem Pentateuch von der falſchen Prophetie herrühren, der Pentateuch aber wegen ſeiner nachmoſaiſchen Abfaſſung neben dem ächt Moſaiſchen auch vieles Irrige und Unwahre enthalte, mit ihrer Behauptung der Nothwendigkeit einer äußern, geſchichtlichen Offenbarung durchaus in keinem Widerſpruch ſteht, da nach ihrer Vorausſetzung die durch die wahren Propheten verkündigte und für den Menſchen nur durch ihre Vermittlung erreichbare Wahrheit bis auf Chriſtus in geheimer Tradition fortgepflanzt, von ihm aber zum Gemeingut Aller erhoben iſt.

14) Unrichtig iſt es, wenn Dähne (Chriſtuspartei S. 57—62.), ebenſo wie Baumgarten-Cruſius und Hagenbach, nur die eine Seite der clementiniſchen Offenbarungstheorie — die innere — hervorhebt. Vergl. Cap. II. §. 11.

15) Obwohl auch der Pentateuch nach ihrer Annahme viele verfälſchte Stellen enthält. Vergl. oben S. 196.

ἀρχιπροφήτην, den δοκιμώτατον προφητῶν [16]), und net ihm die übrigen heiligen Schriftſteller als ſeine Erklärer er, allein dies iſt doch nur ein Gradunterſchied, auch bei en findet er eigenthümliche göttliche Geheimniſſe (Dähne 31.), von der Anſicht der Clementinen, die in den ſpätern igen Schriftſtellern falſche Propheten erblicken, iſt er ſomit t entfernt. — Und wenn die Clementinen alle wahren Pro- ten als Erſcheinungsformen der Sophia identificiren, ſo weiß ilo hiervon gar nichts. — Alle dieſe drei höchſt bedeutenden ferenzen hat Dähne ganz unbeachtet gelaſſen.

2) Dies führt uns auf den zweiten von Dähne für ſeine ſicht geltend gemachten Punkt, wonach er die clementiniſche ntificirung von Adam und Chriſtus vom alexandriniſchen ndpunkt aus erklären will. «Zufolge einer ganz eigenthüm- en Umdeutung der dem moſaiſchen Geſetz voraufgeſchickten hichtlichen Nachrichten faßten die Alexandriner» — ſo ent- kelt Dähne ſeine Anſicht Chriſtuspartei S. 102 ff. — «die t genannten Perſonen, ohne ihr geſchichtliches Erſcheinen Allgemeinen aufzuheben, doch zugleich auch im höhern, my- hen Verſtande als Seelenzuſtände des Menſchen auf, und en denn namentlich den Adam als das Symbol des reinen dem Körper noch nicht verbundenen menſchlichen und, weil Geiſtiges und Göttliches nicht ſonderten, göttlichen Geiſtes

Dieſer Deutung zufolge konnte man behaupten — wie s der Verfaſſer der Clementinen thut — daß Adam wie in n beſſern Menſchen, ſo namentlich in den Propheten, ganz nders aber in Chriſto wiedergekehrt ſei».

Zunächſt iſt zu entgegnen, daß die jüdiſchen Alexandriner s Adam nur als das Symbol des reinen menſchlichen iſtes betrachteten; und ſowohl die, welche der allegoriſchen lärung gegenüber die objective Realität und Wahrheit der ichichte und des Buchſtabens ganz aufgaben [17]), als auch enigen, welche, wie Philo ſelbſt — ohne Zweifel die Mehr-

16) Vergl. Bleek's Hebräerbrief, Abtheil. II. Berlin 1836. S. 17., ne, a. a. O. S. 29. Anm., Hartmann, Verbindung des alt. Teſt. dem neuen, Hamburg 1831. S. 76 f.

17) Vergl. Dähne, jüd. alex. Rel.phil. I. S. 66., Neander, Kir- geſchichte I. 99.

zahl — den buchſtäblichen Sinn neben dem allegoriſchen überall mit Ausnahme weniger Stellen feſthielten, waren, obwohl ſie den Adam höher ſtellten als ſeine Nachkommen [18]), doch fern davon, das, was ſie ſymboliſch in ihm dargeſtellt fanden, auf ſeine hiſtoriſche Erſcheinung zu übertragen, wie ſie ihn auch keineswegs von der Sünde freiſprachen. So wäre wohl begreiflich, wie ein zum Chriſtenthum übergetretener jüdiſcher Alexandriner in der hiſtoriſchen Perſon Chriſti das realiſirt finden mochte, was er in Adam ſymboliſch vorgebildet erblickte, aber nie, wie ein ſolcher den geſchichtlichen Adam mit Chriſto identificiren konnte. Dies thun aber die Clementinen mit ihrer Annahme, daß die Sophia in Adam wie in Chriſto erſchienen ſei [19]).

Das iſt der Eine höchſt bedeutende Unterſchied der Clementinen von den jüdiſchen Alexandrinern, daß die Erſtern auf den geſchichtlichen Adam übertragen, was die Letztern nur ſymboliſch in ihm dargeſtellt glaubten. Aber auch hiervon abgeſehen müſſen wir ſagen, daß der jüdiſche Alexandrinismus keineswegs der Boden war, aus dem die clementiniſche Identificirung von Adam und Chriſtus hervorgehen konnte. Erwarteten die Alexandriner wirklich, was nach Dähne's Bemerkungen (S. 437 ff.) keineswegs unwahrſcheinlich iſt, daß der Logos ſelbſt als Meſſias erſcheinen werde, ſo erhoben ſie ihn ſelbſt ja weit über das, was ſie in Adam ſymboliſch angedeutet fanden, und es wäre unbegreiflich, wie ein zum Chriſtenthum übergetretener Alexandriner auch Adam als den Menſch gewordenen Logos betrachten konnte. Erwarteten ſie aber im Meſſias nur das verwirklicht, was ſie in Adam ſymboliſch dargeſtellt fanden, ſo wäre die clementiniſche Annahme, daß die Sophia (der Logos der Alexandriner) in beiden erſchienen ſei, nicht minder unerklärlich. Nehmen wir noch hinzu, daß dieſe Annahme in den Clementinen eng mit der Behauptung zuſammenhängt, daß die Sophia auch in Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes Menſch geworden iſt, daß aber die jüdiſchen Alexandriner Enos, Henoch, Noah nur als Symbol der niedern bü-

18) Vergl. Dähne S. 255.

19) Vergl. oben S. 194 ff. u. öfter.

gerlichen Tugend [20]) (ihrer Unterscheidung der Tugend in eine niedere und höhere gemäß, vergl. Dähne S. 369 ff.) erblickten, so wird vollends klar, daß es der Alexandrinismus nicht ist, dem diese Ansicht der Clementinen entsprossen sein kann.

Wenn sonach die Berührungspunkte, welche Dähne zwischen unserer Schrift und dem jüdischen Alexandrinismus hat finden wollen, bei genauerer Betrachtung schwinden, wenn überall tiefer liegende Differenzen hervortreten, wo scheinbar Harmonie obwaltet, wenn sich, — wie wir dies bei der Widerlegung der Dähneschen Argumente Gelegenheit gehabt haben hervorzuheben, — grade von den eigenthümlichen Vorstellungen der Clementinen nichts Analoges in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie findet, dann werden wir sicher die Ansicht vom alexandrinischen Ursprung der Clementinen zurückweisen müssen.

Die zweite Annahme, die wir hier genauer zu prüfen haben, ist die schon von Cölln und nach ihm besonders von Schenkel [21]) geltend gemachte, nach der die Clementinen von einem römischen Monarchianer vor der Zeit Victor's verfaßt sein sollen. Schenkel geht von der vielbesprochenen Stelle des Euseb h. e. V, 28. aus. Der Ungenannte, aus dem die dortige Beschreibung der Artemoniten entlehnt ist, beruft sich zur Widerlegung ihrer Behauptung, daß ihre Lehre die von Anfang an bis zur Zeit des römischen Victor herrschende gewesen sei, auf Justin, Miltiades, Tatian u. a., ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός. Weshalb, frägt Schenkel, übergeht er den römischen Clemens? Der Grund könne kein anderer sein, als weil dieser für den Verfasser der Clementinen gegolten habe. Ex erudito igitur, fährt er fort, veterique opinioni de Christi persona (d. h. nach Schenkel der artemonitischen) addicto viro ante Victoris tempora hoc opus exaratum — — — crediderim. Allein gesetzt auch, der Ungenannte habe sich aus dem Grunde nicht auf den römischen Clemens berufen, weil er diesen für den Verfasser der Clementinen hielt, so kann hieraus doch unmöglich der artemonitische Charakter der

20) Wogegen sie Abraham, Isaak und Jakob als Symbol der höhern Tugend ansahn. Vergl. Dähne S. 365 ff.

21) Vergl. die Litteratur Anm. 46.

Clementinen gefolgert werden, da die Läugnung der Gottheit Christi keineswegs bloß den Artemoniten eigen war. Indessen scheint auch Schenkel dies nicht als eigentliches Argument, sondern nur als Einleitung zu seinen nachfolgenden drei Gründen zu betrachten.

1) Als ersten Grund führt Schenkel die Uebereinstimmung in der Läugnung der Gottheit Christi an, de eccl. corinth. p. 54. Daß die Clementinen wie die Artemoniten die Gottheit Christi bekämpfen (über die Erstern vergl. oben S. 143 f.), leidet keinen Zweifel. Allein wenn doch nicht in Abrede gestellt werden kann, daß auch andere Parteien als die Artemoniten dieselbe nicht anerkannten, so kann die Uebereinstimmung der Clementinen mit den Artemoniten in diesem Punkte doch nur dann Bedeutung haben, wenn auch die Art und Weise, wie beide die Gottheit Christi bestreiten, dieselbe ist. Dies ist aber keineswegs der Fall. Die Artemoniten läugneten seine Gottheit, indem sie die höhere Natur in ihm als bloße Gotteskraft faßten, wogegen nach den Clementinen seine höhere Natur — die Sophia — ein von Gott hypostatisch verschiedenes Wesen ist, gegen dessen Gottheit sie das Gezeugtsein geltend machen, indem sie davon ausgehn, nur wer in Allem einem Andern ähnlich sei, könne mit demselben Namen, wie dieser, benannt werden (vergl. oben S. 143.).

2) Noch weit weniger vermag der zweite von Schenkel hervorgehobene Punkt das zu beweisen, was er soll. Schenkel glaubt, die Stelle des Euseb, h. e. V, 28., wo von den Artemoniten gesagt wird, *γραφὰς μὲν θείας ἀφόβως ἐξεδιουργήκασιν*, und etwas weiterhin *ταῖς θείαις γραφαῖς ἀφόβως ἐπέβαλον τὰς χεῖρας, λέγοντες αὐτὰς διωρθωκέναι*, aufs alte Testament beziehen und daraus entnehmen zu müssen, daß sie alle Stellen, welche die Einheit Gottes scheinbar beeinträchtigten, änderten, unter dem Vorgeben, sie zu berichtigen. Hierin findet er dasselbe Verfahren, wie in den Clementinen, welche alle solche Stellen für verfälscht erklärten.

Wir wollen mit Schenkel nicht darüber rechten, daß er die angeführten Worte nur auf das alte Testament bezieht [22]).

22) Nach meiner Ansicht ist bei den angeführten Worten an das

Aber unbegreiflich iſt es, wie er das hier den Artemoniten vorgeworfene Verfahren mit dem unſers Verfaſſers zuſammenſtellen kann. Die Artemoniten beabſichtigten den Text zu verbeſſern, die urſprüngliche, ächte Lesart wiederherzuſtellen (*λέγοντες αὐτὰς* scil. *τὰς θείας γραφὰς διωρθωκέναι*), wobei denn ihre Abſchriften unter einander mannigfache Abweichungen darboten, wie der Ungenannte bei Euſeb a. a. O. berichtet. Sie übten alſo eine, wenn auch noch ſo willkürliche, Texteskritik. Ganz verſchieden war aber das Verfahren der Clementinen. Da ſie das Anſehn aller altteſt. Bücher außer dem Pentateuch als von der falſchen Prophetie herrührend verwarfen und behaupteten, daß ihre Verfaſſer nur mitunter auch Wahres ausgeſprochen hätten (vergl. oben S. 192 ff.), ſo leuchtet ein, daß hier von einer Texteskritik nicht die Rede ſein kann. Aber war ihr Verfahren in Bezug auf den Pentateuch nicht vielleicht jener Texteskritik der Artemoniten entſprechend? Es könnte dies auf den erſten Anblick ſo ſcheinen. Moſes war ja nach ihrer Vorausſetzung einer aus der Zahl der wahren Propheten, im Pentateuch lag ſeine Lehre aber, wie ſie glaubten, verfälſcht vor.

---

alte, wie an das neue Teſtament zu denken. Denn die von Schenkel für die alleinige Beziehung auf das erſtere geltend gemachten Worte, *ἔνιοι δὲ αὐτῶν οὐδὲ παραχαράσσειν ἠξίωσαν αὐτὰς*, (scil. *τὰς θείας γραφὰς*) *ἀλλ' ἁπλῶς ἀρνησάμενοι τόν τε νόμον καὶ τοὺς προφήτας* (in demſelben Capitel des Euſeb), nöthigen uns nur die obige Stelle jedenfalls auch auf das alte Teſtament, keineswegs auf dieſes allein zu beziehn. Dachte der Verfaſſer nämlich bei den Worten: «die Artemoniten haben die heiligen Schriften ohne Scheu verfälſcht», an das alte wie das neue Teſtament, ſo konnte er, wenn ihm nachher beifiel, daß Manche das alte Teſtament ganz verwarfen, wohl ſagen: Einige von ihnen würdigen ſie nicht einmal einer Verfälſchung, ſondern verwerfen ſie ganz — obſchon er hier ungenau auf das alte Teſt. beſchränkte, was er vorher vom alten und neuen ausgeſagt hatte. Daß aber bei den Worten *γραφὰς μὲν θείας ἀφόβως ἐραδιουργήκασιν* auch an das neue Teſtament zu denken iſt, erhellt daraus, daß den Artemoniten vorher die Behauptung beigelegt wird, auch die Apoſtel hätten Chriſtum für einen *ψιλὸν ἄνθρωπον* gehalten. Sodann aber aus einer Stelle des Epiphanius h. LVII. c. 2. wo dem Theodot eine von der damals gewöhnlichen abweichende Interpunctation der berühmten Stelle Röm. IX, 5. Schuld gegeben wird. Vergl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Semler, Geſchichte der Glaubenslehre, Theil I. S. 217. Anm.

Entspricht demnach nicht vielleicht ihr Bemühen, das wirklich von Moses Herrührende von den unächten Zusätzen zu sondern, der Texteskritik der Artemoniten? Auch dies ist entschieden zu verneinen. Der Verfasser der Clementinen gab den mosaischen Ursprung des Pentateuchs auf, gleich bei dem Niederschreiben desselben war nach ihm die ächt mosaische Lehre verfälscht. Er konnte demnach nicht den ursprünglichen Text wiederherstellen, sondern nur ermitteln wollen, in wie weit der Verfasser ächt Mosaisches, in wie weit unächte Zusätze aufgenommen habe.

So ist das Verfahren der Clementinen und des Artemonitismus ein ganz verschiedenes. Eben so verschieden ist auch die Ansicht über das alte Testament, auf welche das Verfahren beider zurückweiset. Wenn die Artemoniten eine Verbesserung des altest. Textes vornahmen, so ließen sie doch die Autorität desselben unangetastet. Dies leuchtet von selbst ein und geht noch außerdem aus der weitern Bemerkung (bei Euseb l. l., die Stelle ist mitgetheilt Anm. 22.) hervor, daß Einige von ihnen das alte Test. nicht einmal einer Verfälschung gewürdigt, sondern einfach verworfen hätten. Dagegen verwarfen die Clementinen das ganze alte Testament mit Ausnahme des Pentateuchs, dem sie aber auch nur bedingt göttliches Ansehn beilegen. Wenn nun aber diese Ansicht mit ihrer ganzen religiösen Anschauung eng zusammenhängt, mit der Identificirung des ächten Judenthums und Christenthums, mit ihrer Annahme einer doppelten Art von Prophetie, mit ihrer Inspirationstheorie (wie öfter entwickelt ist), dagegen die Texteskritik der Artemoniten mit ihrer dialektischen Verstandesrichtung, ihrem Studium der griechischen Philosophie, so leuchtet wohl ein, daß wir unmöglich das Verhältniß der Clementinen und Artemoniten zum alten Testament und ihr Verfahren in Bezug auf dasselbe zusammenstellen dürfen.

3) Der dritte von Schenkel angeführte Grund ist: **In philosophicas et mathematicas artes summum contulisse videntur studium Monarchiani. Pseudoclementem et dialectica arte esse usum et mathematica ipsi cordi fuisse et philosophiae doctrina et institutis non leviter tantummodo fuisse imbutum, nemo ignorabit.** Selbst die Richtigkeit dieses Arguments vorausgesetzt, müßten wir dessen

Beweiskraft durchaus in Abrede stellen. Wie sollte der Schluß wohl im Geringsten haltbar sein, «die Artemoniten gaben viel auf griechische Philosophie, der Verfasser der Clementinen gleichfalls, also ist er ein Artemonit». Aber nicht einmal die Richtigkeit des Arguments können wir zugeben. Die Theologie der Artemoniten ruhete wesentlich auf dem Studium der griechischen Philosophie, dagegen lautet das Urtheil der Clementinen über dieselbe durchaus verdammend. Allerdings besaß der Verfasser selbst eine nicht unbedeutende philosophische Bildung, sein Clemens hat alle philosophischen Systeme kennen gelernt, aber das Resultat seiner Bestrebungen ist: in der Philosophie erscheinen die Dinge nicht wie sie sind, sondern nehmen nach der Fähigkeit der Vertreter einen größern oder geringern Schein der Wahrheit an; erst im Christenthum findet er das, was er bei der Philosophie vergebens gesucht hat (vergl. oben S. 51 ff). Das Heidenthum in allen seinen Gestaltungen, als Volksglaube, wie von Seiten seiner Philosophie, ist nach dem Urtheil unsers Verfassers absolut verwerflich und eine Religion der Unsittlichkeit (vergl. S. 135 ff.), selbst der größte heidnische Philosoph Sokrates wird mit dem Vorwurf der schändlichsten Unsittlichkeit gebrandmarkt (h. V, 18.). Nur zur Widerlegung der heidnischen Gegner auf ihrem Standpunkt ist die Kenntniß der Philosophie brauchbar, weshalb denn auch nicht Petrus, sondern der philosophisch gebildete Clemens das Heidenthum von Seiten seiner philosophischen Deutung bekämpfen muß (vergl. oben S. 88.).

Beweiset somit schon Alles, womit Schenkel den artemonitischen Charakter der Clementinen hat darthun wollen, grade das Gegentheil, so bedarf es wohl keiner weitern Ausführung, wie sich von den eigenthümlichen Ansichten unsers Verfassers auch keine Spur bei den Artemoniten zeigt. Oder wer möchte es unternehmen, bei ihnen die clementinische Identificirung des wahren Judenthums und Christenthums, die Unterscheidung des ächten Judenthums von der altteſt. Religion, die Identificirung von Adam, Henoch — — — Moses, Christus aufzuweisen? Und die Annahme Schenkels, der Verfasser der Clementinen sei in seiner Polemik gegen Marcion, der sich auf den Sündenfall Adams berief, um auch dadurch die Mangelhaftigkeit des altteſt. Gottes, der diesen gebildet, im Gegensatz gegen den Gott des

Chriſtenthums zu erweiſen, ſo weit gegangen, Adam und Chriſtus zu identificiren, ſtellt ſich leicht als gänzlich unhaltbar heraus. Ohne hervorzuheben, daß es ja genügt haben würde, die Sündloſigkeit Adams zu behaupten und die Stellen, welche von ſeinem Sündenfall handeln, für verfälſcht zu erklären, daß nicht abzuſehn iſt, wie der Verfaſſer auf dieſe Weiſe dazu kommen konnte, die Identität von Adam und Chriſto zu behaupten, mache ich nur darauf aufmerkſam [23]), daß dies Dogma einen viel zu eigenthümlichen, poſitiven Charakter trägt, daß es viel zu genau mit dem ganzen eigenthümlichen Syſtem der Clementinen, mit ihrer Identificirung des Judenthums und Chriſtenthums, mit ihrer Unterſcheidung einer doppelten Art der Prophetie u. ſ. w. zuſammenhängt, als daß es auf rein negativem Wege erklärt werden könnte.

So ſind die Clementinen weder alexandriniſchen Urſprungs, noch ein Product der Monarchianer, ebenfalls kein Erzeugniß der katholiſchen Kirche (was aus der §. 4. zu gebenden Charakteriſtik der nachapoſt. Zeit von ſelbſt einleuchten wird), noch des Gnoſticismus (vergl. §. 10.), noch des Nazaräismus (vergl. §. 5. am Ende), vielmehr des Ebionitismus. — Indem wir zum Erweiſe unſerer Anſicht auf den Ebionitismus näher eingehen müſſen, haben wir zunächſt die Behauptung, daß es niemals eine ſolche Secte gegeben, zu beſprechen.

---

§. 2.

Die Annahme, daß es niemals eine Secte der Ebioniten gegeben habe, in ihrer geſchichtlichen Entwickelung.

Aus zwei gradezu entgegengeſetzten Anſchauungen hinſichtlich des Ebionitismus wie der älteſten Kirche konnte die Annahme, daß es nie eine beſondere Secte der Ebioniten gegeben habe, hervorgehn. Hatte man, um jene Annahme zu begründen, die Ebioniten mit der katholiſchen Kirche auszugleichen, ſo konnte man ſich bei dieſem Ausgleichungsverſuch entweder an die Ebioniten, oder an die erſte katholiſche Kirche wenden, ein-

23) Worauf auch Dähne gegen Schenkel hingewieſen hat.

weder die Erſtern von den ihnen Schuld gegebenen Irrlehren retten, oder jene Lehren der ganzen älteſten Kirche zueignen. Wenn nämlich die Väter insbeſondere die niedrigen und unwürdigen ebionitiſchen Vorſtellungen hinſichtlich der Perſon Chriſti ins Auge faßten, ſo ließ ſich die bezeichnete Annahme entweder ſo begründen, daß man jene Angaben der niedrigen unwürdigen Vorſtellungen oder das als irrig in Anſpruch nahm, daß dieſelben einer beſondern Partei und nicht vielmehr der ganzen älteſten Kirche beigelegt worden ſind. Im erſtern Fall befreite man die Ebioniten aus der Zahl der Häretiker, indem man ſie zu katholiſchen Chriſten, im zweiten dadurch, daß man die erſten katholiſchen Chriſten zu Ebioniten machte; im erſten nahm man die Exiſtenz des Ebionitismus ganz in Abrede, im zweiten machte man aus einer Secte eine kirchenhiſtoriſche Periode des Ebionitismus. Beide Annahmen haben ihre Vertreter gefunden, doch haben beide — in der angegebenen Faſſung gradezu entgegengeſetzt — ſich in der Wirklichkeit einander vielfach genähert. Denn einestheils konnte man, wenn man die ganze älteſte Kirche des Ebionitismus beſchuldigte, alſo aus der Secte eine kirchenhiſtoriſche Periode des Ebionitismus machte, doch von der Ebionitenbeſchreibung der Väter Einzelnes als irrig abziehn; anderntheils war es natürlich, daß, wenn man die Ebioniten zu katholiſchen Chriſten erheben wollte und deshalb die Darſtellung ihrer Lehren durch die Väter als irrig verwarf, man doch häufig nicht die abſolute Unrichtigkeit derſelben behauptete, ſondern etwas Wahres anerkannte, dem man dann die erſten katholiſchen Chriſten — um beide auszugleichen — näher zu bringen hatte.

In Folge der lebhaften Streitigkeiten des 17ten und 18ten Jahrhunderts über die Trinitätslehre der vornicäniſchen Väter wandte man eine beſondere Aufmerkſamkeit auch den Ebioniten zu. Wenn man einerſeits die älteſten Väter in völlige Uebereinſtimmung mit den Beſtimmungen des nicäniſchen Concils zu bringen ſuchte [1]), ſo ging man anderſeits zum Theil ſo weit, der ganzen älteſten Kirche, wenigſtens bis in die Mitte des

1) So vor Allen Georg Bull in den ſpäterhin anzuführenden Schriften.

zweiten Jahrhunderts die Lehre von der Gottheit und Präexistenz Christi abzusprechen — als eine Lehre, deren Einführung erst vom Platonismus ausgegangen sei. — Von dieser Ansicht aus konnte man leicht zur Behauptung kommen, daß die den Ebioniten zugeschriebenen christologischen Vorstellungen bis auf Justin den Märtyrer die allein gültigen gewesen seien, und somit zur Verwandlung der Secte der Ebioniten in eine Zeit des Ebionitismus. Schon Dan. Zwicker hatte im Jahre 1658 die Behauptung aufgestellt: **Ebionitas primos et antiquissimos adeoque omnium maxime orthodoxos Christianos fuisse**, mit denen die ganze älteste Kirche, mit Ausnahme ihrer Ansicht von der natürlichen Erzeugung Christi, völlig übereingestimmt [2]). Eine ähnliche Ansicht sprechen Sam. Crell in mehreren Schriften [3]), vor allem in seinem **initium evangelii Joannis ex antiquitate restitutum** [4]), und Souve-

2) In seinem anonym erschienenen irenicum irenicorum seu reconciliatoris Christianorum hodiernorum norma triplex, sana omnium hominum ratio, scriptura et traditiones, Amstelod. 1658. p. 70 seqq. 111 seqq. Vergl. damit zwei andere Schriften von ihm: irenico — mastrix perpetuo convictus et constrictus, Amstelod. 1661. und sein henoticum Christianorum, Amstelod. 1662. Ich kenne diese drei Schriften nur aus den actis eruditorum vom Jahre 1697. p. 506., Bulls judicium eccles. cathol. p. 70. und einigen andern Werken.

3) Unter dem Namen Gilbertus Clerkius (vergl. Baumgarten, Hallische Bibliothek Theil III. S. 544 ff.) gab er 1695. seinen Antinicaenismus nebst zwei andern Abhandlungen heraus, sodann unter dem Namen Lukas Mellierus (bloß eine Versetzung der Buchstaben von Samuel Crellius) fides primorum Christianorum ex Barnabae, Clementis et Hermae scriptis demonstrata, Londini 1697. Auch diese Schriften kenne ich nicht aus eigener Anschauung.

4) Im J. 1726 unter dem Namen Artemonius erschienen. Den Inhalt dieser Schrift kenne ich aus Bull's Werken, besonders aber aus Döderlein's commentarius de Ebionaeis, vergl. daselbst p. 6. u. 473. An der ersten Stelle gibt er deren Inhalt so an: Ebionaei cum — — — praeexistentem aliquam Messiae divinam naturam plane ignorarent, nihilo secius tamen optimi et primitivi ab ipso Christo et apostolis instituti Christiani essent, documento esse possunt, primos ac genuinos Christianos hac in parte prorsus a Socinianis stare, horumque dogma communem et universalem ecclesiae per integra fere duo priora saecula doctrinam fuisse, dum saeculo altero jam exeunte nonnullorum patrum, Justini martyris praecipue

rain [5]) aus. Insbeſondere iſt hier J. Toland zu erwähnen, der ſich in ſeinem **Nazarenus** [6]) zu zeigen bemühte, daß es ſo wenig eine Häreſie der Ebioniten gegeben habe, daß ſie vielmehr die ächten und urſprünglichen Chriſten geweſen, mit denen die ganze Kirche, bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts die Lehre von der Gottheit Chriſti u. ſ. w. aufgekommen, übereingeſtimmt habe. Ebenſo Bolingbroke [7]) u. a. [8]).

---

culpa acciderit, ut ex philosophia platonica somnium aliquod de praeexistente Christi divinitate in ecclesiam introduceretur ac primo quidem arianismus, sensim vero ipse homousianismus produceretur. — — — Deinceps primitivos istos optimosque ex circumcisione Christianos oppressos ac violenter expulsos esse — —, nec posse rei christianae recte consuli, nisi ad Ebionaeorum Nazaraeorumque dogmata redeamus.

5) Le Platonisme devoilé, ou essai touchant le verbe platonicien, Cologne 1700., nach der Ueberſetzung von Löffler, 2te Ausgabe, Züllichau und Freyſtadt 1792. Souverain macht die alte Kirche nicht gradezu zu einer ebionitiſchen, wie er denn auch von einer beſondern Secte der Ebioniten redet. Vergl. S. 359 ff. Indem er aber die Dreieinigkeitslehre aus dem Platonismus ableitet, meint er, daß die alte Kirche nicht über die Lehre von der übernatürlichen Entſtehung Chriſti in Betreff ſeiner Perſon hinausgegangen und eben nur hierin von den Ebioniten abgewichen ſei, die ſie ebendeshalb auch als chriſtliche Brüder, keineswegs als Ketzer angeſehen habe.

6) Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity, Lond. 1718. Ich kenne dies Buch nur nach der franzöſiſchen Ueberſetzung, Londres 1777. Vergl. daſelbſt p. 46 seqq. Ueber dieſe Schrift ſiehe auch Mosheim's öfter angeführten vindiciae antiquae christian. disciplinae und Lechler's Geſchichte des engliſchen Deismus, Stuttgart und Tübingen 1841. Anhang I. S. 469 ff.

7) Seine Werke ſind nach ſeinem Tode herausgegeben von David Mallet: the philosophical Works of the Right Honorable Henry St. John Lord Viscount Bolingbroke in five volumes, Lond. 1754. Vergl. beſonders den zweiten Band. Ich kenne auch dieſes Werk nur aus den Berichten Anderer.

8) So z. B. der Verfaſſer des judicium patrum circa doctrinam de trinitate Bulli Nicaenae defensioni oppositum p. 41 seqq., worüber Bull, primitiva et apostolica traditio c. I. §. 5. p. 4. nach der Ausgabe von Grabe zu vergleichen iſt, und Prieſtley, Geſchichte der Verfälſchungen des Chriſtenthums, ins Deutſche überſetzt, Bd. I. Hamburg u. Kiel 1785. (2 Jahre vorher erſchienen). Ebenſo in ſeiner Schrift disquisitions relating to Matter and Spirit etc., Lond. 1777. Vergl. allgem. theol. Bibliothek Band XII., Mietau 1779. S. 281 f.

Schon war aber von mehreren Seiten die entgegengesetzte Annahme ausgesprochen, wonach man die Ebioniten dadurch aus dem Ketzerkatalog zu retten suchte, daß man die Darstellung ihrer Ansichten bei den Vätern als irrig verwarf. Vitringa [9]) nahm im Anfang des 18ten Jahrhunderts die Ebioniten wenigstens in der Lehre von der Gottheit Christi in Schutz, ohne sie jedoch in allen übrigen Lehren mit der ältesten Kirche ausgleichen zu wollen. Weiter ging Rhenferd [10]). Die Angabe der Häresiologen, daß die Ebioniten die Gottheit Christi wie seine übernatürliche Geburt geläugnet, ist nach ihm eine calumnia (vergl. p. 156 seqq.), die zum Theil dem Haß der Heidenchristen gegen die Judenchristen, zum Theil der Unbekanntschaft der Erstern mit den Letztern [11]) ihren Ursprung verdanke. Ebioniten waren nach ihm die Judenchristen, welche mit der ganzen Kirche die übernatürliche Geburt und Gottheit Christi festhielten, nur dabei das Gesetz beobachteten, ohne jedoch das Gleiche von den Heidenchristen zu fordern. — Aber selbst der ungewöhnliche Scharfsinn Rhenferds vermochte seiner Ansicht nur geringen Eingang zu verschaffen, nur Lange [12]), Petr Zorn und Pertschen [13]) erklärten sich ohne Weiteres einverstanden. Auf durchaus selbstständige Weise kam dagegen Döderlein wesentlich zu demselben Resultat. Im Gegensatz zu denen, welche der ganzen ersten Kirche die ebionitische Anschauung beilegten, trat er in seinem commentarius de Ebionaeis, Butzovii 1770. auf die entgegengesetzte Seite. Wenn der berühmte Kämpfer gegen den Toland — Mosheim — solchen Ansichten gegenüber

9) Observationes sacrae tom. V., Franequerae 1708. p. 137 seqq.

10) In seiner dissertatio de fictis Judaeorum et Judaizantium haeresibus, in seinem opp. philol., Trajecti ad Rhenum 1722. p. 125 — 164.

11) So hätten die Väter daraus, daß die Ebioniten Christum einen Sohn David's nannten, fälschlich abgeleitet, daß sie seine Gottheit, daraus, daß die Ebioniten die Uebersetzung Theodotion's und Aquila's gebrauchten, in welcher Jes. VII, 14. νεᾶνις, nicht παρθένος übersetzt sei, daß sie seine übernatürliche Erzeugung geläugnet. — Hierzu sei ihr Name (arme) hinzugekommen, den man fälschlich auf ihre Vorstellungen von Christo bezogen habe. Vergl. l. l. p. 159 seqq.

12) Historia eccles., Halae 1722. p. 357.

13) Vergl. über die beiden Letztern die Litteratur S. 26. Anm. 21.

chwies, wie die älteſte Kirche der ebionitiſchen Anſicht fern ſtanden, ſo glaubte Döderlein, wie er dies in der Vorrede 2 seqq. ausſpricht, jene Meinung nur dann gründlich wi- rlegen zu können, wenn er ſelbſt von den Ebioniten die Schuld ner Läugnung der Präexiſtenz und Gottheit Chriſti entfernte. och ging er nicht völlig ſoweit, als Rhenferd, daß er ſie in len Punkten mit der erſten Kirche ausgleichen wollte. — Dö- rlein's Verſuch, den Ebionitismus vom Vorwurf einer Läug- ng der Gottheit und Präexiſtenz Chriſti zu befreien, iſt der te dieſer Art geblieben.

Doch fing ſich um dieſe Zeit von einer andern Betrach- ngsweiſe aus die Anſicht geltend zu machen, «die Ebioniten en gute, rechtgläubige Chriſten geweſen, die erſt eine ſpätere it zu Häretikern geſtempelt habe». Allmählig war man in n Debatten über die Trinitätslehre der erſten Jahrhunderte r Einſicht gekommen, daß bei den vornicäniſchen Vätern die eſtimmungen des Nicänums nicht zu ſuchen ſeien; und wie man, ſonders wenn man unter dem Einfluſſe der Semlerſchen Zeit nd, nur zu geneigt war, dieſen Unterſchied recht ſtark hervor- heben und dem Athanaſius eine gänzliche Neuerung Schuld geben, ſchlug man, wenn man gleich erkannt hatte, daß die teſten Väter die eigentlichen ebionitiſchen Vorſtellungen nicht theilt, doch ihren Unterſchied von den Ebioniten ſo gering als öglich an. Man achtete auf das milde Urtheil des Origenes er die Ebioniten [14]), ein gleiches glaubte man bei Juſtin zu den [15]), erſt Epiphanius, meinte man, habe die Ebioniten eigentlichen Ketzern geſtempelt. So kam man denn theil- eiſe zur Behauptung, «die Ebioniten ſeien gute, rechtgläu- ge, obwohl etwas ſchwache Chriſten geweſen, die in der er- n Zeit als chriſtliche Brüder angeſehn und erſt von ſpä- rn Häreſiologen verketzert ſeien». So Baumgarten in ſeiner n Semler herausgegebenen Polemik [16]), Stroth [17]), Eich-

14) Vergl. hierüber §. 4.

15) Wie wir §. 4. ſehen werden, mit Unrecht.

16) Theil I. Halle 1763. S. 482. Anders in ſeiner Geſchichte der eligionsparteien, gleichfalls von Semler herausgegeben, Halle 1766. . 466 ff.

17) Die Schrift ſiehe in der Litteratur S. 25. Anm. 21.

horn [18]). Auch liegt diese Ansicht der Abhandlung von Lessing «neue Hypothese über die Evangelien» [19]) zu Grunde. — Ungeachtet Eichhorn versichert, daß dieses Resultat jetzt über alle Zweifel erhaben sei, stand diese Annahme doch ziemlich isolirt da; nach wie vor blieb die Betrachtung der Ebioniten als einer häretischen Partei die herrschende.

Nur in der neuesten Zeit sind die Versuche lebhaft erneuert worden, die Ebioniten in der Weise aus der Zahl der Häretiker zu befreien, daß man aus der Secte eine Zeit des Ebionitismus machte, ganz besonders durch den tübinger Baur. Anfänglich noch in der Betrachtung der Ebioniten als einer Secte einverstanden, identificirt er sie in seinen spätern Schriften mit den Judenchristen [20]). Gleich das ursprüngliche Judenchristenthum, mithin die ursprüngliche Gestalt des Christenthums, ist ihm Ebionitismus. Fern davon, als Häretiker angesehn zu werden, bildeten nach ihm die Ebioniten überall einen wesentlichen Bestandtheil der sich bildenden Kirche, und erst nach Ablauf der Zeit des Ebionitismus gab es eine Secte desselben. Mit dieser Identificirung des Judenchristenthums und des Ebionitismus, mithin mit der Annahme, daß die erste Form des Christenthums eine ebionitische gewesen, sind Lange [21]), Schultheß [22]),

---

18) Einleitung ins neue Test., Bd. I. 2te Auflage, Leipzig 1820. S. 14 ff.

19) Wolfenbüttel 1778., in seinen sämmtlichen Werken, Thl. XVII. Berlin 1793.

20) Vergl. hierüber die Litteratur S. 43 ff.

21) Die Judenchristen, Ebioniten und Nicolaiten, Leipzig 1828. Ganz bestimmt ist diese Ansicht allerdings von Lange nicht ausgesprochen. Sie liegt aber der Behauptung, daß alle eigenthümlichen Lehren des Ebionitismus fast ohne Ausnahme in Matthäus ihre Bestätigung finden (S. 50), zu Grunde. Vergl. dazu S. 65: «Und so lehrt uns die Geschichte des Christenthums in Palästina, daß es sich daselbst in jenem jüdischen Gewande, in welchem es im Matthäus erscheint, bis zur völligen Vernichtung des jüdischen Staats unter Hadrian erhalten hat, und daß es noch in derselben Form bei den Ebioniten hervortrat». Vergl. auch S. 68 ff.

22) Schultheß behauptet grabezu in seinen theol. Annalen 1828. S. 785: «Die Ebioniten sind unstreitig die Urgemeinde». Vergl. damit die in seinen symbolis vorgetragene Ansicht, siehe die Litteratur Anm. 44. S. 34.

ner [23]), Strauß [24]), Gfrörer [25]) einverſtanden, ſo ſehr ſie
r einander in der Angabe ſeines eigentlichen Charakters ab-
hen [26]). Den äußerſten Schritt hat Schwegler gewagt.
in Baur noch annimmt, daß auch die pauliniſchen Chriſten
n den Ebioniten einen weſentlichen Beſtandtheil der Kirche
ldet haben, ſo tritt die pauliniſche Auffaſſung nach Schwe-
[27]) in der erſten Zeit ganz zurück; die ganze älteſte Kirche
nach ihm weſentlich auf der Baſis des Ebionitismus.
korinthiſche Gemeinde nicht allein zur Zeit des Paulus,
ern auch ſpäterhin (S. 89.), ganz Kleinaſien (S. 91.), vor
i die römiſche Kirche (S. 91 u. 117.) huldigte dem Ebio-
ismus. Hermas, Papias, Polycarp, Hegeſipp, Melito von
des, Juſtin, Athenagoras, Tatian und die Enkratiten, Ire-
s, Polycrates, Hippolytus, Hierakas, die **acta Pauli et**
eclae, das Evangelium *κατ' Αἰγυπτίους*, der zweite Brief
römiſchen Clemens, die Clementinen, ganz beſonders aber
Montanismus (S. 108. 136. 219 ff. 223 ff. 262 ff.) tra-
ein mehr oder minder ebionitiſches Gepräge, ſo daß die
che «mit der Verdammung des Montanismus ihre eigne ju-
chriſtliche», d. h. nach Schwegler ebionitiſche «Vergangenheit
dammt hat». — Nirgends zeigt ſich bis zur Mitte des
iten Jahrhunderts auch nur eine Spur der pauliniſchen Rich-
g, erſt mit Marcion taucht der Paulinismus wie ein **deus**
machina auf. Wie ſchon Toland ſeiner Anſicht die Aecht-
aller Schriften der apoſtoliſchen Väter aufgeopfert hatte [28]),

23) Vergl. die Litteratur S. 45. Anm. 74. Eben deshalb meint
ner in der Abhandlung über die Chriſtologie S. 86., daß der Lehrbe-
der römiſchen Kirche faſt im ganzen zweiten Jahrhundert aus den
nentinen, die er S. 96. als ebionitiſches Product bezeichnet, erkannt
de.

24) Strauß, Leben Jeſu, dritte Auflage S. 217 f. iſt geneigt die
nitiſche Anſchauung für die urſprünglich chriſtliche zu halten. Ueber
auß nachher ein Mehreres.

25) Vergl. beſonders ſein Jahrhundert des Heils I. S. 261. Wir
men auf ihn gleich weiterhin zurück.

26) Siehe darüber die Litteratur.

27) In der Litteratur S. 45.

28) In ſeinem Amyntor or a Defence of Miltons Life etc.
d. 1699. Ich kenne dies Buch nur aus Mosheims vindiciae und
lers Geſch. des engl. Deismus S. 203 f.

ſo erklärt Schwegler den Brief des Polycarp, deſſen pauliniſches Gepräge er anerkennt, für unächt (vgl. §. 4.), von den Briefen des Ignatius erkennt er keine ächte Grundlage an, den erſten Brief des römiſchen Clemens, deſſen Gepräge ſeiner Behauptung nichts weniger als günſtig iſt (vergl. §. 4.), ignorirt er ganz, den gegen die judaiſtiſche Anſchauung gerichteten Brief des Barnabas führt er nur einmal (S. 136.) ganz beiläufig an, ohne auf deſſen dogmatiſchen Charakter einzugehn. — Mit Schwegler im Weſentlichen einverſtanden ſind Zeller [29]) und Plank [30]).

Die nächſte Folgerung aus der Identificirung von Judenchriſtenthum und Ebionitismus war, die judenchriſtlichen Apoſtel als Apoſtel des Ebionitismus auszugeben. So verſichert Lange, daß die ebionitiſche Lehre faſt ohne Ausnahme im Matthäus ihre Beſtätigung finde [31]), Strauß findet beſonders in Lukas vieles Ebionitiſche und den Clementinen Verwandte [32]), Gfrörer behauptet, daß in ſämmtlichen Synoptikern der ebionitiſche Geiſt wehe [33]) und meint, daß die Ebioniten recht gut alle ihre Lehren von den Gründern unſerer Kirche empfangen haben könnten [34]). Zeller erblickt in den Synoptikern die ebionitiſche Anſchauung von der Perſon Chriſti (S. 55 ff.) und meint, daß der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte ebionitiſche Quellen verarbeitet und uns dadurch die urſprüngliche Darſtellung des chriſtlichen Bewußtſeins erhalten habe (S. 54.). — Das johanneiſche Evangelium, deſſen antiebionitiſcher Charakter zu deutlich am Tage liegt [35]), hat Schwegler übernommen, der letzten Hälfte des zweiten Jahrh. zuzueignen, die ſpätere Abfaſſung der im pauliniſchen Geiſt verfaßten Apoſtelgeſchichte darzuthun, Baur.

---

29) Studien zur neuteſt. Theologie in ſeinen Jahrbüchern 1843. Heft I. S. 54 ff.

30) Vergl. die Litteratur S. 45. Anm. 74.

31) Vergl. Anm. 21.

32) Vergl. oben S. 11.

33) Vergl. oben S. 10., auch in ſeiner Kirchengeſch. I. S. 255. behauptet er: Die ebionit. Anſchauung herrſcht in den drei Segenevangelien.

34) Jahrh. d. Heils I. S. 261.

35) Schultheß's Anſicht (vergl. Litteratur Anm. 44. S. 34.) dürfte wohl nicht vielen Beifall finden.

War die nächste Folgerung aus der beſchriebenen Auffaſſung des Ebionitismus, denſelben auf die judenchriſtlichen Apoſtel, ſo war eine weitere, ihn auf Chriſtum ſelbſt zurückzuführen. Dies hat Plank in ſeiner Abhandlung über das Princip des Ebionitismus verſucht. Der Ebionitismus hält nach ihm feſt «an der Form des chriſtlichen Princips, in der Jeſus es dargeſtellt hatte» (S. 24.). «Die Erſcheinung des Ebionitismus iſt der untrügliche Beweis, daß Jeſus das Princip der Unabhängigkeit des Chriſtenthums vom Judenthum nicht in ſeiner Allgemeinheit ausgeſprochen», und, wie er gleich weiter ausführt, «ſich deſſelben ſelbſt nicht bewußt war».

Wenn wir der Anſicht Rhenferd's, Döderlein's u. a. gegenüber nachzuweiſen haben, daß dem Ebionitismus die Annahme der Gottheit Chriſti fern gelegen (vergl. darüber §. 7.), ſo iſt gegen die zuletzt beſprochene Betrachtungsweiſe einmal zu zeigen, daß die urſprüngliche Form des Chriſtenthums, wie ſie aus den Schriften der judenchriſtlichen Apoſtel erkannt wird, zwar eine durch den Einfluß des Judenthums bedingte, keineswegs aber eine ebionitiſche war (vergl. den folgenden §.), und ſodann, daß die unmittelbar nachapoſtoliſche Zeit ebenfalls den ebionitiſchen Irrthümern fern geſtanden (vergl. §. 4.). — Wir wenden uns jetzt zu den Ebioniten und haben zunächſt ihre allmählige Entſtehung zu verfolgen.

---

§. 3.

Allmählige Ausbildung des Ebionitismus bis zu ſeinem offenen Hervortreten.

Die erſte Geſtaltung des Chriſtenthums war den geſchichtlichen Bedingungen gemäß eine durch's Judenthum nach einer zwiefachen Seite hin gebundene [1]). Die äußern Formen des

---

1) Der Verwirrung zu begegnen, welche hinſichtlich des Begriffs «Judenchriſten, judaiſirende Chriſten, Ebioniten» u. ſ. w. herrſcht, bemerke ich Folgendes.

Das Wort «Judenchriſten» bezeichnet nie eine Richtung, ſondern nur die Abſtammung. Wo ich von einer

Judenthums blieben, nur die Anerkennung Jesu von Nazareth als des Messias unterschied die Christen von den Juden; nach wie vor beobachteten die Ersteren das Gesetz, besuchten den Tempel zu den gottesdienstlichen Stunden (Act. II, 46. III, 1. V, 21. 42.); kurz alle Formen der nationalen Theokratie blieben ihnen heilig, und wie sie sich selbst nicht als eine besonders

---

judenchristlichen Auffassung rede, verstehe ich die Erfassung des Christenthums, welche durch den frühern jüdischen Standpunkt nothwendig bedingt ist, in der sich allerdings der frühere Standpunkt, aber keineswegs in einer das Christenthum wesentlich trübenden Weise, — was die Ausdrücke judaisirende, judaistische Richtung besagen — zu erkennen gibt. Die judenchristliche Auffassung war in ihrem Recht, keineswegs aber die judaisirende. — Der Unterschied beider wird in der folgenden Entwicklung hervortreten. — Der Ausdruck «judaisirende, judaistische (judenzende) Christen» bezeichnet nie die Abstammung, sondern die Richtung, welche jüdische Elemente in ungehöriger Weise ins Christenthum überträgt. Daher derselbe nicht allein die Nazaräer und Ebioniten umfaßte, sondern auch im weitern Sinn zur Bezeichnung einer jeden Richtung gebraucht wird, welche, ohne einer von beiden Secten anzugehören, in irgend einer Weise trübende Elemente aus dem Judenthum ins Christenthum hinübernimmt, wie z. B. der Hirte des Hermas einen judaisirenden, aber weder einen nazaräischen, noch ebionitischen Charakter trägt. So kann auch von judaisirenden Christen vor der bestimmten Ausbildung des Nazaräismus und Ebionitismus die Rede sein. Doch bemerke ich, daß ich im Nachfolgenden für die judaisirenden Christen vor der Ausbildung des Ebionitismus die Bezeichnung «judaistische Christen, Judaisten» wähle, freilich nicht weil ich eine solche Unterscheidung in den Ausdrücken selbst für begründet halten könnte. — Ebioniten und Nazaräer bezeichnen zwei verschiedene Arten judaisirende Christen (über die dogmatische Eigenthümlichkeit der Letztern vergl. §. 5., der Erstern §. 7. und 8.). Daß ich den Ausdruck «Ebioniten» nie in jenem weitern Sinn nehme, wonach er die Nazaräer mit umfaßt, habe ich schon früher (S. 18.) bemerkt.

außerhalb des Judenthums stehende, religiöse Gemeinschaft, sondern fortwährend noch als Juden betrachteten [2a]), so galten sie auch ebenso, wie die Pharisäer und Sadducäer, als eine jüdische αἵρεσις (Act. XXIV, 5. XXVIII, 22.) [2b]). Ja sie blieben als Christen selbst mit den einzelnen jüdischen Synagogen noch fortwährend im Zusammenhang [3]). Dem äußerlichen Festhalten

---

2a) Dies geht unter andern aus der Ueberschrift des Jacobusbriefs hervor.

2b) Vergl. Rothe, die Anfänge u. s. w. S. 142 ff., Bleek, Hebräerbrief I. S. 56 ff., Neander, apost. Zeitalter S. 39 ff.

3) Daß die palästinensischen Judenchristen im Zusammenhang mit den jüdischen Synagogen blieben (was neuerdings noch von Ebrard, Kritik der evangel. Geschichte, Frankf. a. M. 1842. S. 922. in Abrede genommen ist), geht aus folgenden Daten mit Gewißheit hervor.

Zunächst ist es nicht wahrscheinlich, daß die Judenchristen, die sich noch fortwährend als Juden betrachteten, sich selbst von den jüdischen Synagogen getrennt haben sollten. Hatte doch Christus selbst jeden Sabbath die Synagoge besucht (Luk. IV, 16.), und blieben auch die von Paulus gestifteten Gemeinden so lange im Zusammenhang mit der jüdischen Synagoge, an die er sich überall, wo Juden waren, zuerst wandte, bis sie von derselben ausgestoßen wurden. Daß aber die palästinensischen Juden ihre christlichen Brüder aus den Synagogen gestoßen haben, ist nicht nur durch nichts erweisbar — aus den Verfolgungen der Christen kann man es sicher nicht schließen, da diese nur momentan waren und deshalb in dem Verhältniß der Juden und Judenchristen nichts zu ändern vermochten, ebensowenig aus der Analogie mit den paulinischen Gemeinden, die sehr bald aus dem Synagogenzusammenhang mit den Juden heraustraten, da diese größtentheils aus Heidenchristen bestanden und deren Grundsätzen hinsichtlich der Verbindlichkeit des Gesetzes zugethan waren — sondern schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil die Pharisäer, die sich überhaupt eines ungleich größern Anhangs und einer viel bedeutendern thatsächlichen Wirksamkeit erfreueten, als die Sadducäer (vergl. darüber Winer, bibl. Reallexicon, Band II. 2te Ausgabe S. 419.), und die namentlich auch häufig den Vorsitz in den Synagogen führten (vergl. Hartmann's Verbindung des a. u. n. Test. S. 265.), weit weniger feindlich den Christen entgegentraten, als die Sadducäer. Gleich nach dem ersten thatsächlichen Auftreten der Apostel waren es die Sadducäer, die eine besondere Erbitterung zeigten (Act. IV, 2.). Nach Act. V, 17. waren es wieder hauptsächlich die Sadducäer, welche die Apostel ins Gefängniß werfen ließen. Hiermit ist zu vergleichen, was Josephus antiqq. XX, 9. §. 1. erzählt, daß Jacobus, der Bruder des Herrn, durch den sadducäischen Hohenpriester Ananus den Tod erlitten, daß dessen Verfahren aber bei den Juden entschiedene Mißbilligung gefunden habe. Und wenn die Pharisäer nach Act. XXIII, 1 seqq. den Paulus gegen die Sadducäer in Schutz nehmen konnten (vergl. hierüber Olshausen zu dieser Stelle und

an den Formen des Judenthums entsprach als der tiefere Grund der äußern Gebundenheit eine ähnliche innere Gebundenheit des christlichen Bewußtseins. Erklären wir uns näher hierüber.

Schneckenburger über den Zweck u. s. w. S. 144 ff.), wie vielmehr werden sie nicht häufig mit den Judenchristen Partei gegen die Sabbucäer gemacht haben.

Den bisherigen Betrachtungen können wir nun freilich keine entscheidende Beweiskraft beilegen. Entscheidend für unsere Annahme sind aber mehrere Stellen des neuen Test., Jac. II, 2. u. 6., Act. IX, 2., besonders XV, 21. Nach Jac. II, 2. kommen Reiche und Arme in die Synagogen, diese Reichen sind aber, wie aus v. 6. und 7. hervorgeht, ungläubige Juden (Kern, Jacobusbrief S. 152 f., 157., vergl. mit S. 61 f., Schneckenburger's Beiträge zur Einleitung S. 204 f., dagegen mit Unrecht Gebser in seinem Commentar S. 131 u. 146. und de Wette, Einleitung 4te Aufl. S. 309.). Auch das, was v. 2. in Bezug auf die äußere Einrichtung der Synagoge schließen läßt, paßt auf die Einrichtung der jüdischen Synagogen, worüber Vitringa, de synagoga vetere, ed. II, Leucopetrae 1726. lib. I. p. I. p. 190—199. nachzulesen ist. Eben ist aus der Stelle Act. IX, 2. wahrscheinlich, daß die Christen in Damaskus zur Zeit der Bekehrung des Paulus im Zusammenhang mit den dortigen jüdischen Synagogen standen (vergl. Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung, Band II. Göttingen 1818. S. 85 f.). — Außer allen Zweifel wird unsere Behauptung aber durch die Stelle Act. XV, 21. gesetzt. Hier sagt Jacobus, nachdem er seine Meinung dahin abgegeben, daß den Heiden nicht das Gesetz, sondern nur die Enthaltung vom Opferfleisch u. s. w. aufzuerlegen sei: «denn Moses wird in jeder Stadt von Alters her an jedem Sabbath in den Synagogen vorgelesen». Mag man nun diesen Vers mit Olshausen, de Wette, Meier als Begründung dafür auffassen, warum jene Enthaltung nothwendig sei, — so daß als Grund, weshalb die Heidenchristen sich des Opferfleisches u. s. w. enthalten müßten, der Umstand geltend gemacht wird, daß die Judenchristen, an die Beobachtung des Gesetzes gewöhnt, sonst Anstoß an der Lebensweise der Heidenchristen nehmen würden —, oder mit Neander (S. 164.) den Zusammenhang so denken: Was die Judenchristen betrifft, so ist es unnöthig, ihnen besondere Vorschriften zu ertheilen, da sie als Juden wissen, was sie zu beobachten haben, denn Moses werde jeden Sabbath in den Synagogen vorgelesen — immer konnte, daß Moses jeden Sabbath in den Synagogen vorgelesen werde, nur dann einen Grund hergeben, wenn die Judenchristen sich zu den Synagogen hielten; jedenfalls folgt also aus dieser Stelle, daß die Judenchristen damals im Zusammenhang mit den jüdischen Synagogen standen.

Obwohl sonach das, was ich aus dieser Stelle folgern zu müssen glaube, unabhängig ist von der Auffassung des Zusammenhangs, so kann

Als Christus seine Jünger verließ, da hafteten diese noch u sehr an seiner äußern sinnlichen Erscheinung, das tiefere Verständniß seiner Lehre war ihnen noch nicht aufgegangen, die der Erlöser selbst zu ihnen sprach: «Ich habe Euch noch Vieles zu sagen, Ihr aber könnt es noch nicht tragen». Die Ausgießung des heiligen Geistes, — das erste christliche Pfingst-

---

ch nicht unterlassen, eine Ansicht über denselben der Prüfung der Gelehrten vorzulegen, welche für mich sehr viel Empfehlendes hat, obwohl ich elbst nicht entschieden von deren Richtigkeit überzeugt bin. — Ich meine ämlich, daß der 21ste Vers allerdings die den Heidenchristen zugemutheten Auferlegungen rechtfertigen soll. Allein nicht, wie Olshausen, Meier, de Wette annehmen, vor der Versammlung — gegen diese Auffassung bemerkt Neander treffend, daß es vor jener Versammlung keiner Rechtfertigung bedurfte, weshalb den Heidenchristen so viel auferlegt wurde — sondern vor den Heidenchristen selbst. Demnach asse ich den 21sten Vers als mit zum Inhalt dessen gehörig, was den Heidenchristen geschrieben werden soll. Ich halte dafür, sagt Jacobus v. 20., ihnen zu melden (v. 20. u. 21. wird sodann der Inhalt essen angegeben, was ihnen gemeldet werden soll), sich vom Opferleisch, von der Unzucht u. s. w. zu enthalten. Darauf ährt er fort, — als wenn er statt der Wendung: «sich zu nthalten u. s. w.», direct gesagt hätte, ich halte dafür, hnen zu melden: «enthaltet Euch vom Opferfleisch» —: Denn Moses wird jeden Sabbath in den Synagogen vorelesen, d. h. denn die Judenchristen halten fest am mosaischen Gesetz, da sie dasselbe jeden Sabbath in den Synagogen hören, also ist an keine Annäherung der Juden- und Heidenchristen zu denken, wenn Ihr dies nicht beobachten wollt. — Der Schriftsteller baut hier den letzten Theil des Satzes anders, als der Anfang forderte, wie dies im Griechischen nicht ungewöhnlich ist. Wir würden im Deutschen entweder sagen: Meine Ansicht ist, ihnen zu melden: «enthaltet Euch vom Opferfleisch, denn das Gesetz wird jeden Sabbath in den Synagogen vorgelesen», oder: meine Ansicht ist, ihnen zu melden, sich vom Opferfleisch u. s. w. zu enthalten, a das Gesetz jeden Sabbath verlesen werde. — Den möglichen Einwand gegen meine Erklärung, daß in dem Brief an die Heidenchristen doch jener Grund, weshalb sie sich vom Opferfleisch u. s. w. enthalten sollten, nicht angegeben ist, beseitigt die Bemerkung, daß jenes Schreiben ganz urz ist, und die Heidenchristen darin auf die mündliche Unterweisung urch die Abgeordneten verwiesen werden. — Gegen die Fassung von Neander möchte ich geltend machen, daß bei derselben v. 20. und 21. zu ehr gerissen von einander stehn, die verbindenden Gedanken ergeben sich nicht atürlich genug.

feſt, bildet den Anfangspunkt dieſer tiefern Einführung in das Weſen der chriſtlichen Religion; an die Stelle des Haftens an der ſinnlichen Erſcheinung trat in den Apoſteln jetzt ein lebendiger Glaube an Chriſtum, ihr früheres γινώσκειν Χριστὸν κατὰ σάρκα war ein Erkennen κατὰ πνεῦμα geworden. Wie aber das neue Lebensprincip des Chriſtenthums ſich erſt allmählig zu entfalten, erſt nach und nach die Eigenthümlichkeit des Menſchen zu durchdringen vermag, ſo konnte auch bei den Apoſteln der neue Glaube nicht mit einem Mal die Beſchränktheit des Standpunkts überwinden. Er ward in einer Form aufgefaßt, die durch ihre frühere religiöſe Anſchauung bedingt war; das Chriſtenthum ward von ihnen mehr nur von der einen Seite — als der verklärte νόμος —, nicht in ſeinem Gegenſatz zum Judenthum erkannt.

Dieſen Standpunkt lernen wir aus dem älteſten Denkmal der apoſtoliſchen Zeit, dem Brief des Jacobus [4]), kennen. So ſehr wir einerſeits in dem Verfaſſer einen Mann erkennen, der von dem neuen Leben in Chriſto durchdrungen iſt, ſo müſſen wir anderſeits doch zugeben, daß die Eigenthümlichkeit des chriſtlichen Bewußtſeins bei ihm keineswegs einen völlig entſprechenden Ausdruck findet. Der Grundgedanke ſeines Briefs iſt: das Chriſtenthum iſt der verklärte νόμος, der νόμος τῆς ἐλευθερίας, inſofern der Glaube an Chriſtum in das innere Leben aufgenommen das neue Lebensprincip iſt, welches den vorher der Sünde anheim gegebenen Menſchen umſchafft und ſich nach außen hin in der Erfüllung des Geſetzes (den guten Werken) darlegt, ſo daß der Chriſt als Chriſt das Geſetz nicht mehr als ein fremdes, äußeres betrachtet, ſondern als ein inneres aufgenommen hat, dem er aus ſeiner innern Lebensbeſtimmtheit durch den Glauben nachkommt. In dem ſich in Erfüllung des Geſetzes offenbarenden Glauben, oder in den aus dem Glauben hervorgegangenen guten Werken findet der Chriſt ſeine Selig-

4) Ich gehe von der Vorausſetzung aus, daß dieſer Brief in eine Zeit fällt, welche der ſelbſtſtändigen Ausbildung der heidenchriſtlichen Gemeinden voranging, für welche Annahme mir Alles zu ſprechen ſcheint. Vergl. Neander und Schneckenburger, dagegen freilich Hug, Credner, Kern, de Wette.

keit und wird vor Gott gerechtfertigt [5]). — Kann demnach ein Unterſchied des jacobiniſchen und pauliniſchen Lehrtypus nicht geläugnet werden, ſo iſt doch nichts verkehrter, als den Charakter des Jacobusbriefs als einen ebionitiſchen zu bezeichnen [6]).

---

5) Die Belege hierfür in der folgenden Anmerk. Vergl. beſonders Kern, Jacobusbrief S. 36 ff., Neander, apoſtol. Zeitalter S. 488 ff.

6) Wir wollen im Folgenden jene Behauptung einer ſorgfältigen Prüfung unterwerfen, um zu erkennen, was von jener Anſicht, nach der gleich das urſprüngliche Judenchriſtenthum als Ebionitismus betrachtet wird, zu halten ſei. Wir müſſen dabei aber den dogmatiſchen Charakter des Ebionitismus, den wir erſt ſpäterhin darlegen können (vergl. §. 7.), als bekannt vorausſetzen.

Der Ebionitismus betrachtet das Chriſtenthum als weſentlich mit dem Geſetz identiſch, indem er das Erſtere entweder nur als Vervollkommnung des altteſt. Geſetzes durch Hinzufügung einzelner Vorſchriften (der vulgaire Ebionitismus), oder als Wiederherſtellung des urſprünglichen ächt moſaiſchen Geſetzes von den Verfälſchungen deſſelben im alt. Teſt. (der gnoſtiſirende Ebionitismus) anſah. Nun betrachtet zwar auch Jacobus das Evangelium als den verklärten νόμος. Allein weder in der einen, noch in der andern Weiſe. Das Chriſtenthum iſt ihm vielmehr inſofern das vollendete Geſetz, als es dem Menſchen die höhere Lebenskraft mittheilt, durch welche allein die Erfüllung des Geſetzes möglich iſt. Das Wort der Wahrheit, das unſere Seelen ſelig machen kann, iſt in uns eingepflanzt, Cap. I, 21., durch daſſelbige hat Gott uns wiedergeboren, I, 18. (ἀποκυεῖν nur formell von ἀναγεννᾶν verſchieden), ſo daß der Menſch nun von innen heraus das Geſetz erfüllt. Das neue Lebensprincip des Chriſten iſt aber der Glaube an Jeſum Chriſtum (I, 3. II, 1. V, 22 ff., vergl. Kern, Jacobusbrief S. 40 ff. u. 109.), der den ganzen Menſchen durchdringen und ſich in guten Werken bewähren ſoll.

Dies führt uns auf eine weitere Verſchiedenheit. Der Ebionitismus legt einerſeits auf die äußern guten Werke, anderſeits auf die bloße Erkenntniß der Wahrheit alles Gewicht. Daß aber Jacobus die Werthſchätzung einer bloßen Erkenntniß bekämpft, iſt allgemein zugeſtanden — ich mache nur bemerklich, daß, wenn von jenem einſeitigen Hervorheben der Erkenntniß die Unterſcheidung der Religion der Gebildeten und der Menge ausging, und damit die Geſtattung der ſ. g. fraus pia zuſammenhängt, unſer Verfaſſer die Gleichheit aller Chriſten, ihr allgemeines Prieſterthum hervorhebt (Cap. V, 15. ſiehe Kern S. 239.), und in dem, was er über den Eid ſagt, den Geiſt ſtrenger Wahrhaftigkeit zeigt (vgl. Neander S. 493.) — eher könnte man in ſeinem Brief eine zu hohe Werthſchätzung der einzelnen guten Handlungen finden. Aber auch hiervon iſt Jacobus fern. Ebenſoſehr als er die Hochſchätzung des bloßen Fürwahrhaltens bekämpft und geltend macht, daß die πίστις nur rechtfertige, inſofern ſie ſich als Lebensprincip bewähre, hebt er auch hervor, daß die Werke nur Werth haben, wenn ſie Aeußerungen der πίστις ſind, wenn «das Innere der von

In dieſer Gebundenheit des religiöſen Bewußtſeins durch die jüdiſche Denkweiſe liegt auch der Grund, weshalb der Uni-

---

der πίστις erweckten Willensthätigkeit auf adäquate (dem Innern entſprechende) Weiſe in der Aeußerung ſich hervorſtellt» (Cap. I, 8. Kern S. 110.). Nur in Werken, in denen ſich der Glaube offenbart (II, 18.), nur in ſolchen Werken, bei denen der Glaube das wirkende Princip iſt, οἷς συνεργεῖ ἡ πίστις (II, 22., Kern S. 173., Gebſer S. 186., Schneckenburger, annotatio etc. p. 66.), findet der Menſch Rechtfertigung und Seligkeit. Demnach findet zwar ein Unterſchied zwiſchen Paulus und Jacobus in dieſer Lehre Statt, aber kein Widerſpruch, wie ein ſolcher zwiſchen Jacobus und dem Ebionitismus Statt hat. Der Ebionitismus lehrt: durch äußere gute Werke, wie durch die Erkenntniß der Wahrheit wird der Menſch gerechtfertigt. Jacobus: die Werke an ſich ſind ebenſowenig nütze, als das bloße Fürwahrhalten. Nur in dem durch die Werke ſich vollendenden Glauben, oder in den aus dem Glauben hervorgegangenen guten Werken wird der Menſch gerechtfertigt. Paulus: durch den Glauben, nicht die Werke, erlangt der Menſch die Rechtfertigung, aber die guten Werke ſind eine nothwendige Folge des Glaubens. — So iſt Jacobus von der ebionitiſchen Werthſchätzung der äußern Werke fern. Eben ſo fern iſt auch derjenige von der vom Ebionitismus behaupteten abſoluten Verbindlichkeit des Geſetzes, der die Heidenchriſten ausdrücklich vom Geſetze frei ſprechen konnte (Act. XV.).

Wenn das einſeitige Hervorheben der äußern Werke im Ebionitismus auf einer Verkennung der menſchlichen Sündhaftigkeit beruht, auf einer Anſicht, nach welcher die Sünde nur als äußere That erfaßt wird, ſo theilt Jacobus auch keineswegs dieſe äußerliche Auffaſſung der Sünde. Der Ebionitismus kennt die Sünde nur als Thatſünde, dieſe entſteht aus der ἐπιθυμία, die aber ſelbſt noch keine Sünde iſt. So der Verfaſſer der Clementinen (vergl. Cap. II. §. 17.), der ſich durch eine größere Innerlichkeit auszeichnet, als der Richtung, die er vertritt, eigen war. Anders Jacobus, obwohl man dieſelbe Anſchauung bei ihm hat finden wollen. Es kommt hier die Stelle I, 14. 15. in Betracht. «Jeder wird verſucht, wenn er von ſeiner eignen Luſt gereizet und gelocket wird. Darnach, wenn die Luſt empfangen hat, gebieret ſie die Sünde, die Sünde aber, wenn ſie vollendet iſt, gebieret den Tod». Wenn Jacobus die ἁμαρτία erſt aus der ἐπιθυμία entſtehen läßt, ſo iſt klar, daß er hier unter ἁμαρτία nur die Thatſünde verſteht. Es iſt demnach zu unterſuchen, ob er außer der Thatſünde noch eine andere kennt, ob er die ἐπιθυμία ſelbſt als Sünde betrachtet oder nicht. Daß er dieſes thut, läßt ſich außer allen Zweifel ſetzen. Er hatte v. 3. und 4. gezeigt, daß das Princip des neuen Lebens — der Glaube — die Willensthätigkeit (ὑπομονή Standhaftigkeit genannt in Bezug auf die Leiden, mit denen die Chriſten zu kämpfen hatten, vergl. Kern S. 109 ff.) hervorrufen und dieſe ſich in

versalismus des Christenthums den Aposteln nicht sogleich bestimmt zum Bewußtsein kommen konnte. Das war freilich

---

vollkommenen Werken darstellen müsse. So zeigt er hier, wie auf gleiche Weise auch die ἐπιθυμία zur sündhaften Willensthätigkeit fortschreite (συλλαβοῦσα = der Wille geht in die Lust ein, vergl. Kern S. 131.) und so die Thatsünde erzeuge. So setzt Jacobus die ἐπιθυμία ganz in dasselbige Verhältniß zu den Thatsünden, wie die πίστις zu den guten Werken, d. h. die ἐπιθυμία ist ihm an sich sündhaft, obwohl sie erst in der Thatsünde ihre Vollendung erhält und in dieser Vollendung den Tod gebieret, gleich wie die πίστις ebenfalls erst in den guten Werken ihre Vollendung erhält und die so vollendete πίστις rechtfertigt. — Dasselbe erhellt aus einer Betrachtung des 13ten Verses in seinem Zusammenhang mit dem folgenden. In diesem Verse wird nämlich daraus, daß Gott heilig (ἀπείραστος unversuchbar, der Sache nach dasselbe) ist, hergeleitet, daß er Niemanden versuchen könne. Dies hätte keinen Sinn, wenn nicht der Verfasser die Versuchung selbst als etwas Sündhaftes betrachtete. Wird nun aber v. 14. auf den Menschen selbst, auf seine eigene ἐπιθυμία als auf den Grund der Versuchung zu actuellen Sünden hingewiesen, so wird eben damit im Menschen selbst eine Sündhaftigkeit angenommen, vermöge deren er zu Thatsünden kommt. — Auch geht schon aus dem ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος, «wodurch die Lust unter dem Bilde einer Buhlerin dargestellt wird», hervor, daß der Verfasser die Lust selbst als etwas Sündhaftes ansieht, worauf treffend Kern S. 128. aufmerksam macht.

Nach dem oben Entwickelten wird auch von Jacobus der Glaube an Christum in den Mittelpunkt des christlichen Lebens gestellt, während der christliche Begriff des Glaubens dem Ebionitismus ganz fehlte. Damit hängt denn auch die Verschiedenheit der ebionitischen Christologie von der des Jacobus zusammen. Der vulgaire Ebionitismus hielt Jesum für einen Sohn Josephs und der Maria, das Höhere in ihm ist eine bloße Kraft Gottes, die sich ihm in der Taufe mittheilte. Der gnostisirende legte ihm zwar eine höhere, doch so wenig eine specifische Dignität bei, daß er ihn mit Adam, Henoch, Noah u. s. w. identificirte. Wer könnte nun wohl im Ernst behaupten wollen, daß Jacobus, der in seinem Bruder seinen Herrn erkannt, und sich als dessen δοῦλος in gleicher Weise bezeichnet, wie er sich δοῦλος θεοῦ nennt (vergl. I, 1.), der ihn Cap. II, 1. κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς τῆς δόξης nennt, die ebionitische Anschauung getheilt habe? Und wenn schon die Bezeichnung Christi als des Herrn dem ebionitischen Bewußtsein fern lag, so ist diese Benennung bei dem, der in dem eignen Bruder seinen Herrn anerkannte, viel höher anzuschlagen.

Wir wollen schließlich noch einige untergeordnete Punkte betrachten, in denen man eine Uebereinstimmung zwischen Jacobus und dem Ebioni-

gleich anfangs von ihnen erkannt und ausgesprochen worden, daß das Evangelium für alle Völker bestimmt sei [7]), wie man

---

tismus hat finden wollen. Daß man in Stellen, wie I, 27. ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου, IV, 4. ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρὰ τοῦ θεοῦ ἐστιν, die dem gnostischen Ebionitismus angehörige Entgegensetzung dieser Welt, als der Herrschaft des Teufels unterworfen, und des künftigen ewigen Reichs hat finden wollen, kann sicher nicht befremden, da man doch selbst dem Johannes und Paulus dieselbe Ansicht beigelegt hat (vergl. S. 9.). Zur Widerlegung verweisen wir auf die Commentare von Kern S. 148. 202., Schneckenburgers annotatio u. a., in denen der neutestamentliche Begriff des κόσμος erörtert ist. Ebenso ungegründet ist es, wenn man die gnostisch-ebionitische Lehre, daß der Besitz des Reichthums an sich sündlich sei, in unserm Brief hat finden wollen. Daß Jacobus die den Reichen von den Armen bewiesene Hochachtung rügt, kann doch wohl nimmermehr beweisen, daß er den Reichthum für sündlich hielt. Ebensowenig die Bedrohung der Reichen, V, 1—6., da diese, wie sich aus II, 7. ergibt, größtentheils keine Christen waren (vergl. Anm. 3.); daß er aber wirklich den Reichthum an sich nicht verwirft, geht mit voller Sicherheit aus I, 9. 10. hervor, wo er die armen Brüder auffordert, sich ihrer Hoheit als Christen zu rühmen, die reichen, sich ihrer Demuth, vermöge deren sie die Werthlosigkeit der äußern Güter erkannten.

Noch ist ein Punkt zur Sprache zu bringen — die dem Ebionitismus eigne Polemik gegen Paulus. Daß Jacobus die pauliniſche Lehre (Credner, Einleit. S. 601., Ammon, Geschichte des Lebens Jesu, Band I. S. 37.), oder auch nur ein Mißverständniß derselben (Kern, de Wette, Einleit. S. 307., Meier, Dogmengeschichte S. 18.) bekämpft habe, ist eine Annahme, die der Begründung ermangelt (vergl. darüber Neander, apostol. Zeitalter S. 492 ff., Frommann, Studien und Kritiken 1833. S. 84—118. u. a.), wie wir denn auch zwar eine Verschiedenheit des pauliniſchen und jacobiniſchen Lehrtypus, aber keinen Widerspruch in dem vorhin Entwickelten gefunden haben. Von der befreundeten Stellung des Jacobus zu Paulus zeugt aber ebensowohl die Apostelgeschichte Act. XV, 13 ff., XXI, 18 ff., als Paulus selbst Gal. II, 9. Wer es über sich zu gewinnen vermag, dagegen solche Stellen geltend zu machen, in denen angebliche Abgesandte von Jacobus auf die absolute Verbindlichkeit des Gesetzes bringen, den verweisen wir auf die Stelle Act. XV, 24. — Die ebionitische Ausmalung des Bildes Jacobus bei Hegesipp, auf die man sich häufig genug in alter und neuer Zeit berufen hat, ist sicher nicht historisch begründet. Vergl. §. 4.

Fassen wir den Unterschied des Jacobus vom Ebionitismus kurz zusammen, so werden wir sagen können: Der jacobiniſche Lehrbegriff führt

7) Act. II, 39. Vergl. Neander's apost. Zeitalt. S. 27., de Wette's Commentar zur Apostelgeschichte, 2te Aufl. S. 85.

dieß ſchon aus den Verheißungen der Propheten abnehmen konnte. Aber wie ſie das Chriſtenthum nur von der einen Seite als den verklärten νόμος, nicht in ſeinem Gegenſatz zum Judenthum erfaßten und ſelbſt noch das Geſetz beobachteten, ſo hielten ſie anfangs die Uebernahme des Judenthums für nothwendig mit der Aufnahme in die chriſtliche Gemeinſchaft verbunden; die Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit des Chriſtenthums vom Judenthum lag anfangs ihrem Bewußtſein fern. Dieſe Einſicht konnte ſich nur allmälig aus dem tiefern Verſtändniß des Evangeliums heraus entwickeln. Nur wenn der Glaube an Chriſtum als alleiniges Princip der Rechtfertigung klar und beſtimmt in den Mittelpunkt des Lebens getreten war und ſich nach allen Beziehungen hin entfaltet hatte, konnte auch die Folgerung, daß die Herrſchaft des Geſetzes mit Chriſto aufgehört habe, erkannt werden. Eben deshalb hatte der Herr ſelbſt während ſeines irdiſchen Lebens nur Andeutungen über das Verhältniß ſeines Reichs zum alt. Teſt. geben können und dem Geiſt der Wahrheit überlaſſen müſſen, ſie, wie überhaupt in das volle Verſtändniß deſſen, was er gewollt, ſo auch in die Einſicht der univerſellen Beſtimmung des Evangeliums zu führen [8]). Mußte nun dieſe Einſicht in dem Grade in den Jüngern Raum gewinnen, als ſich der neue Geiſt reicher in ihnen entfaltete, ſo konnte ſie erſt nach und nach im Verlauf der Geſchichte volles Eigenthum derſelben werden. Dieſen geſchichtlichen Verlauf haben wir jetzt zu betrachten.

---

uns einen Standpunkt vor, wo der neue Geiſt des Chriſtenthums ſich noch nicht in ſeiner vollen Eigenthümlichkeit entfaltet, mithin in einer Form, die einer untergeordneten Stufe des chriſtlichen Bewußtſeins angehört, aber zu einer Zeit, als ſich die höhere noch nicht geltend gemacht hat. Der Ebionitismus hält dieſe Form feſt, mit Entfernung aller der Elemente, die das tiefere chriſtliche Bewußtſein beurkunden, und zwar im Gegenſatz zu der höhern Stufe.

8) Vergl. darüber Neander's Leben Jeſu, Hamburg 1837. S. 117—128. Schön ſpricht ſich hierüber auch Schneckenburger, über den Zweck der Apoſtelgeſchichte, Bern 1841. S. 192—195. aus. Der Einwand von Plank, daß, wenn Jeſus ſich ſeines univerſaliſtiſchen Berufs völlig bewußt geweſen wäre, er ſich jedenfalls ſo beſtimmt und deutlich ausſprechen mußte, daß ſeine Jünger darüber nicht zweifelhaft bleiben konnten, erledigt ſich durch das oben Bemerkte von ſelbſt.

Der Erſte, welcher die Selbſtſtändigkeit des Chriſtenthums klar erkannte und ausſprach, war der helleniſtiſch gebildete Stephanus (Act. VII.) [9]). Sein Märtyrertod ward die Veranlaſſung zur Verwirklichung der Idee, für welche er als Opfer gefallen war. In Folge der Chriſtenverfolgung, welche ſich unmittelbar nach ſeinem Tode erhob, ward nämlich das Chriſtenthum zuerſt zu den Heiden in einer vom moſaiſchen Geſetz unabhängigen Geſtalt gebracht. — Es war eine weiſe Fügung der Vorſehung, daß das Evangelium, ehe es den Heiden verkündigt ward, nach Samaria gelangte (Act. VIII, 4 ff.). Vermöge der eigenthümlichen Stellung der Samaritaner zu den Juden bildete die Verkündigung des Evangeliums unter ihnen einen Uebergang zur Aufnahme der Heiden in die chriſtliche Gemeinſchaft ohne vorhergehende Verpflichtung aufs Geſetz. Es iſt zwar bemerkt worden, uns ſei nichts darüber bekannt, ob ſich durch die Bekehrung der Samaritaner etwas in ihrem Verhältniſſe zum jüdiſchen Volk geändert habe oder nicht [10]). Allein wenn wir gleich nicht mit Beſtimmtheit darüber zu entſcheiden vermögen, ſo iſt doch wenigſtens höchſt wahrſcheinlich, daß dieſes Verhältniß ſich nicht anders geſtaltete [11]). — Der erſte

9) Hierauf hat, ſo viel mir bekannt, zuerſt Döderlein in ſeinem commentarius de Ebionaeis p. 13. aufmerkſam gemacht, ſodann Baur im Weihnachtsprogramme 1829. de orationis habitae a Stephano Act. VII. consilio (welche Abhandlung mir jedoch nicht aus eigner Anſchauung bekannt iſt), Neander, apoſtol. Zeitalt. S. 68 ff., Schneckenburger, über den Zweck der Apoſtelgeſchichte. Da Stephanus mit ſeinen freiern Anſichten weniger bei den paläſtinenſiſchen als den in Jeruſalem befindlichen auswärtigen Juden Eingang zu finden hoffen konnte, ſo ſcheint er ſich vorzugsweiſe an dieſe gewandt zu haben (Act. VI, 9. 10.). Vergl. Planck, Geſchichte des Chriſtenthums in der Periode ſeiner erſten Einführung, Band II. Göttingen 1818. S. 61.

10) Vergl. Bleek, Hebräerbrief I. S. 57.

11) Hätte Philippus die Samaritaner — die bekanntlich vom alt. Teſt. nur den Pentateuch anerkannten — mit der Ertheilung der Taufe auch auf die Uebernahme des ganzen Judenthums verpflichtet, ſo würde er wohl ſchwerlich den Eingang gefunden haben, den er fand, da der Haß der Samaritaner gegen die Juden nicht minder groß als der der Juden gegen die Samaritaner war (vergl. Winer's Reallexicon, Art. Samaritaner). Auch läßt ſich von Philippus, der kein Bedenken trug, dem heidniſchen Kämmerer das Evangelium unabhängig vom Geſetz zu verkündigen,

Heide, welcher ohne Weiteres die Taufe erhielt, war ein Proselyt des Thors [12]), der Kämmerer der Königin zu Meroë (Act. VIII, 27 ff.). — So war man stufenweise zur Aufnahme von solchen Heiden, die mit dem Judenthum' in gar keiner Verbindung standen, fortgeschritten. Dies Letztere geschah gleichfalls von denen, welche sich bei jener Verfolgung zerstreut hatten, in Syrien und den angränzenden Ländern, Act. XI, 19 ff. [13]).

Bis jetzt [14]) war die Selbstständigkeit des Christenthums nur von solchen erkannt und factisch geltend gemacht worden, welche vermöge ihrer helleniſtischen Bildung leichter zu dieser Erkenntniß geführt werden konnten, von Stephanus, Philippus und einigen Cypriern und Cyrenaikern. Ungleich schwerer mußte dies den im paläſtinensischen Judenthum wurzelnden Aposteln werden. Die Wahrnehmung der Wirkungen des Christenthums in dem allem Jüdischen feindlichen Samarien, Act. VIII, 14—25., hatte sie wohl auf die Aufnahme der Heiden in die christliche Gemeinschaft ohne die vorhergehende Verpflichtung auf's Gesetz vorbereitet, die Kunde von den Heidenbekehrungen

---

nicht erwarten, daß er den Samaritanern das ganze Judenthum auferlegt haben sollte. — Endlich dürfte auch wohl die Absendung des Petrus und Johannes von Seiten der jerusalemischen Judenchristen nach Samaria unsere Annahme bestätigen.

12) Schon Eusebius h. e. II, 1. gegen Ende bezeichnet ihn als den ersten zum Christenthum bekehrten Heiden. Durch nichts sind wir zur Annahme berechtigt, daß er ein Proselyt der Gerechtigkeit gewesen sei, wie David von Heyst, de Judaeochristianismo etc., Lugd. Batav. 1828. p. 40. meint. Dagegen Schröckh, Kirchengeschichte II. S. 92., Meier und de Wette in ihren Commentaren, Schneckenburger a. a. O. S. 175.

13) Daß Act. XI, 20. Ἕλληνας, nicht Ἑλληνιστάς zu lesen ist, ist außer allem Zweifel. Vergl. de Wette und Meier in ihren Commentaren, David von Heyst l. l. p. 46 seqq., Neander u. a.

14) Ich gehe von der Voraussetzung aus, daß die Verkündigung des Evangeliums in Syrien und Antiochien durch Cyprier und Cyrenaiker, Act. XI, 19 ff., der Bekehrung des Cornelius durch Petrus voranging, obwohl in der Apostelgeschichte umgekehrt dieser Bekehrung (Act. X.) vor jener Verkündigung (Act. XI, 19 ff.) gedacht wird. Es ergibt sich aber aus Act. XI, 19., daß das dort Berichtete unmittelbar nach der bei der Steinigung des Stephanus entstandenen Verfolgung, deren Act. VIII, 1—13. Erwähnung gethan wird, vorgefallen ist. Vergl. Gieseler, über Naz. u. Ebion. S. 310.

mochte ſie an manche Ausſprüche Chriſti über das Verhältniß ſeines Reiches zum Judenthum erinnern. Doch bedurfte es noch einer beſondern Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes, um den Petrus zu vermögen, dem heidniſchen Centurio Cornelius ohne Weiteres die Taufe zu ertheilen, Act. X.[15]), und ihn zu der Ueberzeugung zu führen, «daß nicht die Nationalität, ſondern die ſubjective Empfänglichkeit die Bedingung ſei, um Chriſt werden zu können»[16]). Und die große Empfänglichkeit der erſten bekehrten Heiden konnte nur dazu dienen, dieſe Ueberzeugung zu befeſtigen. So konnte denn von Seiten der judenchriſtlichen Apoſtel kein Widerſpruch entſtehen, wenn das Evangelium unabhängig vom Judenthum unter den Heiden weitern Eingang fand. — Alles dies waren jedoch nur ſporadiſche Erſcheinungen, Vorboten und Vorbereitungen auf jene große, vom Apoſtel Paulus ins Leben gerufene Epoche der innern Entwicklung des Chriſtenthums[17]). Wie Paulus berufen war, die Grund-

15) Wer ſich durch Gfrörer (die heilige Sage I. S. 414 ff.) bewegen laſſen ſollte, die geſchichtliche Wahrheit des hier Berichteten in Zweifel zu ziehn, den verweiſe ich auf die ſchöne Entgegnung von Neander S. 92 ff. Vgl. auch Schneckenburger, über den Zweck u. ſ. w. S. 178 ff.

16) Wie Petrus dies Act. X, 35. ausſpricht, wozu beſonders Meier in ſeinem Commentar S. 150. u. Neander S. 103 ff. zu vergleichen ſind.

17) Es ſcheint hier der paſſendſte Ort, die Anſicht zu beſprechen, welche Schneckenburger in der ſchon angeführten Schrift über den Zweck der Apoſtelgeſchichte auf geiſtreiche Weiſe entwickelt hat. Schneckenburger betrachtet die Apoſtelgeſchichte als eine Apologie des Paulus gegenüber den Judenchriſten. Die ganze Anordnung, Alles, was der Verfaſſer aufgenommen und weggelaſſen, ſei durch die Rückſicht auf dieſen Zweck bedingt; die Momente, welche auf die pauliniſche Entwicklung vorbereiteten, ſeien ſorgfältig hervorgehoben, diejenigen, welche den Paulus in einem ungünſtigen Licht erſcheinen laſſen könnten, weggelaſſen. Wenn Schneckenburger aber dabei noch die Glaubwürdigkeit der Erzählungen feſthalten will, und nur eine einſeitige Darſtellung annehmen zu müſſen glaubt, ſo geht Baur weiter und folgert, daß der Verfaſſer die hiſtoriſchen Thatſachen nach ſeinem beſondern Zweck modificirt und verändert habe (vergl. ſeine Recenſion der Schneckenburgerſchen Schrift in den Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik 1841. Nr. 46—48. und damit ſeine Abhandlung über den Zweck und die Veranlaſſung des Römerbriefs, Tüb. Zeitſchrift 1836. Heft III.). Was ich gegen die Anſicht Schneckenburgers im Allgemeinen zu bemerken habe, iſt Folgendes.

wahrheiten des Evangeliums in organischem Zusammenhange zu entwickeln, so war er es auch, der die nothwendige Folgerung, daß das Gesetz nur eine interimistische Vorbereitungsanstalt auf Christum sei, seine Gültigkeit mithin im Christenthum aufgehört habe, aussprach und überall factisch geltend machte [18]).

Das Verfahren des Paulus mußte von den Judenchristen verschieden aufgenommen werden. Die Unbefangenheit, womit sie bisher am Judenthum festgehalten hatten, konnte nicht länger fortbestehn, sie mußten sich jetzt über das Verhältniß des Judenthums zum Christenthum Rechenschaft geben, und je nachdem das jüdische oder christliche Element überwog, verschieden über den Apostel Paulus urtheilen. Innerhalb der jüdisch-christlichen Anschauung — die wir im Anfang des §. nach ihrer doppelten Seite betrachtet haben — hatte immer die

---

Die Geschichte der jungen Kirche war offenbar darauf angelegt, derselben das Bewußtsein der Unabhängigkeit des Christenthums vom Judenthum näher zu bringen. Wie Paulus von Gott berufen war, diese bestimmt geltend zu machen, so zielten die besondern Fügungen und Schicksale der ersten Christenheit dahin ab, diese allmählig darauf vorzubereiten. Nothwendig mußte dies also in einer objectiven Geschichtserzählung hervortreten. Die wirkliche Geschichte hatte also eine pauliniſch-apologetische Tendenz, nicht hat Lukas diese Tendenz hineingelegt. So kann ich den Verfasser nur für einen bloßen Referenten halten. — Gewiß haben wir auch, wie Neander bemerkt, in dieser Zeit keine pragmatische Geschichtserzählung zu erwarten, die erst dann entstehen konnte, wenn man mit einer gewissen Ruhe des Geistes und einem wissenschaftlichen Interesse die Entwicklungskette der Begebenheiten überblickte. — Indem Schneckenburger überall den von ihm angenommenen subjectiven Pragmatismus nachzuweisen bemüht ist, führt er darauf, den objectiven in der Geschichte selbst liegenden zu erkennen, und darin besteht ein nicht unbedeutendes Verdienst dieses Werkes.

18) Die Ansicht von Gfrörer, es sei dies eine bloße Klugheitsmaßregel von Paulus gewesen, darauf berechnet, die Heiden für's Christenthum zu gewinnen (Kirchengesch. I, 2. S. 232.), fällt in dieselbe Kategorie mit der Annahme, die Apostel hätten, um «odium et ignominiam supplicii Jesu Christo illati» zu entfernen, die Lehre von der versöhnenden Wirksamkeit seines Todes erdacht (Wegscheider's Dogmatik §. 136., nach der 7ten Ausgabe p. 486.). Auch dies wäre nur ein bloßer Kunstgriff gewesen, berechnet, dem Christenthum Eingang zu verschaffen. — Solche Annahmen bedürfen keiner Widerlegung, und können nur dazu dienen, die Richtung zu charakterisiren, aus der sie hervorgegangen sind.

bedeutende Differenz beſtanden, je nachdem die äußere Form des Judenthums von dem neuen chriſtlichen Leben getragen wurde, und man allein im Namen Jeſu Chriſti, nicht in der Beobachtung des Geſetzes, oder in der Geſetzesbeobachtung das Heil finden wollte, und der Glaube an den erſchienenen Meſſias nur als ein einzelnes äußerliches Moment zu der frühern Denkweiſe hinzukam. Aber auch von der erſtern Anſchauung — der Anſchauung der judenchriſtlichen Apoſtel, wie der ächten Judenchriſten überhaupt — aus hätten die pauliniſchen Grundſätze bedenklich und die Annahme des Judenthums wenigſtens als die paſſendſte Form der Einführung des Chriſtenthums in die Heidenwelt erſcheinen müſſen, wenn nicht jene beſondern Fügungen Gottes, die wir vorhin betrachtet haben, auf die pauliniſche Idee vorbereitet hätten. Der zweiten Claſſe der Judenchriſten dagegen, die uns ſchon in den Leſern des Jacobusbriefs begegnet [19]), mußte das Verfahren des Paulus abſolut verwerflich erſcheinen. Ihnen mochten ſich Manche anſchließen, welche zwar nicht die abſolute Nothwendigkeit der

19) Treffend charakteriſirt Neander ihre Richtung apoſtol. Zeitalt. S. 489: «Es iſt die Richtung des jüdiſchen, das in der Geſinnung wurzelnde Leben der Religion verkennenden, überall die bloße todte Form, den Schein ſtatt des Weſens in der Religion ergreifenden Geiſtes, dieſelbe Richtung, welche eine todte hochmüthige Schriftgelehrſamkeit an die Stelle der ächten von einem göttlichen Leben unzertrennlichen Weisheit ſetzte, welche ſich der todten Geſetzeserkenntniß rühmte, ohne die Ausübung des Geſetzes ſich angelegen ſein zu laſſen, welche die Gottesverehrung in äußerlichen Ceremoniendienſt ſetzte und die in Werken der Liebe ſich thätig erweiſende Gottesverehrung darüber vernachläſſigte, oder welche die Theilnahme der Liebe in Worten zeigte, ſtatt ſie durch Werke zu erweiſen — und dieſelbe Richtung des von dem Geiſt und dem Leben der Religion entfremdeten jüdiſchen Sinnes iſt es auch, welche, wie auf das opus operatum der äußerlichen Religionshandlungen, ſo auch auf das opus operatum eines nicht in das Weſen der Geſinnung übergehenden Glaubens an den Einen Jehovah und an den Meſſias einen ungebührlichen Werth legte, und welche meinte, daß durch einen ſolchen Glauben der Jude hinlänglich von dem ſündlichen Geſchlecht der Heiden unterſchieden und ſchon dadurch ein vor Gott Gerechter werde, wenn auch der Lebenswandel mit den Anforderungen des Glaubens in Widerſpruch ſtehe». Vergl. außerdem Schneckenburger's annotationes p. 128 seqq. p. 134. u. ſeine Beiträge zur Einleit., Stuttg. 1832. S. 204. Anders freilich Kern u. a.

Geſetzesbeobachtung zur Seligkeit behaupteten, ſich aber ebenſowenig zur Freiheit der judenchriſtlichen Apoſtel zu erheben vermochten. Schon als das Evangelium den Samaritanern verkündigt ward, waren es wohl die ſtrengern Judenchriſten, welche dies mit Mißfallen bemerken und auf die Abſendung des Johannes und Petrus nach Samaria dringen mochten. Noch ſtärker war ihr Unwille erregt worden, als Petrus ohne Weiteres dem heidniſchen Cornelius die Taufe ertheilt hatte. Nur die Hinweiſung auf die augenſcheinliche Fügung Gottes (Act. XI, 1 ff.) hatte ihre Bedenken niederzudrücken, ſicher aber nicht alle zu überzeugen vermocht. Und als die Kunde von der Verbreitung eines vom Judenthum losgelöſten Chriſtenthums in Syrien, beſonders in Antiochien zu ihnen gelangte, da waren ſie es ſicher wiederum, welche auf die Abſendung eines Judenchriſten aus ihrer Mitte nach jenen Gegenden beſtanden (Act. XI, 22.). Als nun vollends der dahin geſandte Barnabas das Werk weiter förderte und den Paulus herbeirief, als ſich jetzt das Chriſtenthum immer ſelbſtſtändiger dort geſtaltete [20]), da mußten ſich in demſelben Grade ihre Bedenklichkeiten ſteigern; die Differenzen mußten zur Sprache kommen, und gewiß wäre dies jetzt gleich geſchehn, wenn nicht um dieſe Zeit der Blick der Judenchriſten durch ihre äußern Schickſale auf eine Zeitlang von den Heidenchriſten abgezogen worden wäre. Es war dies von hoher Wichtigkeit, — die heidenchriſtlichen Gemeinden konnten ſich inzwiſchen mehr ausbilden und befeſtigen, die Verkündigung des Chriſtenthums unabhängig vom Judenthum ſich durch die That als probehaltig erweiſen. Einmal trat jetzt — im J. 44 — die Verfolgung der Judenchriſten durch Herodes Agrippa ein [21]), in der Jacobus, der Bruder des Johannes, enthauptet, Petrus ins Gefängniß geworfen (Act. XII, 1 ff.) und die Bekenner des Herrn genöthigt wurden, ſich der öffentlichen Aufmerkſamkeit ſo viel als möglich zu entziehn (Act. XII, 12 ff.). Ein zweiter

20) Wovon auch ſchon der neue Name Χριστιανοί, der zu Antiochia zuerſt aufkam, Zeugniß ablegt.

21) Hierüber, wie über das Folgende vergl. beſonders Hemſen, der Apoſtel Paulus, herausgegeben von Lücke, S. 47 ff.

Umſtand, der die paläſtinenſiſchen Chriſten ebenfalls verhinderte, ſich um die Angelegenheiten der auswärtigen Gemeinden zu bekümmern, war die um dieſelbe Zeit entſtandene Hungersnoth. Und die Art und Weiſe, wie ſich die antiochenſiſchen Chriſten bei derſelben benahmen (Act. XI, 29.), konnte nur dazu wirken, ihre judenchriſtlichen Brüder günſtig für ſie zu ſtimmen.

Aber die Differenzen konnten wohl einſtweilen zurückgedrängt, nicht gehoben werden. Im J. 50 kamen ſie zum offenen Ausbruch. Streng jüdiſch geſinnte Chriſten kamen von Judäa nach Antiochia und forderten von den dortigen Heidenchriſten die Beobachtung des Geſetzes. In Folge der hierüber entſtandenen Streitigkeiten (Act. XV, 1 ff.) wurden Paulus und Barnabas nach Jeruſalem geſandt. Nach Privatunterredungen mit den Apoſteln, Gal. II, 2. [22]), ward zur öffentlichen Berathung geſchritten. Die mildere Anſicht ſiegte, die Heidenchriſten wurden von der Beobachtung des Geſetzes frei geſprochen, und ihnen nur die Enthaltung vom Opferfleiſch, vom Blut, vom Erſtickten und von der Unzucht zur Pflicht gemacht, um ſie einerſeits von der heidniſchen Lebensweiſe zu entwöhnen, anderſeits aber den Judenchriſten näher zu bringen [23]).

---

22) Daß die Gal. II, 1. erwähnte Reiſe des Paulus nach Jeruſalem dieſelbe iſt mit der Act. XV, 2. erwähnten, iſt jetzt ſo ziemlich allgemein anerkannt.

23) Es iſt viel darüber geſtritten worden, ob dieſe Anordnungen eine reine Uebertragung der den Proſelyten des Thors auferlegten Gebote ſein ſollten, was nach dem Vorgang vieler Aeltern in der neueſten Zeit noch Gieſeler (Kirchengeſchichte I. S. 88., vergl. auch ſeine Abhandl. üb. Naz. u. Ebion. S. 312.) und Olshauſen (die Aechtheit der 4 kanon. Evangelien, Königsberg 1823. S. 32., vergl. damit ſeinen Commentar zu dieſer Stelle) behaupten. Mit Recht iſt dies aber in Abrede geſtellt von Nitzſch (de sensu decret. apost., Viteb. 1795., abgedruckt in den commentariis theol. ed. Velthusen, Ruperti et Kuinoel, vol. VI. p. 403.), Nöſſelt (dissertatio de vi ac ratione decreti apostolici, in ejusdem exercitat. ad sacr. script. p. 95., welche Diſſertation mir jedoch nicht aus eigner Anſchauung bekannt iſt), Heinrichs, in ſeinem Commentar zur Apoſtelgeſchichte (particula posterior, Goettingae 1812. excursus VIII.), Meier, in ſeinem Commentar p. 205., de Wette p. 109., Neander, apoſtoliſches Zeitalter S. 168. — Die Enthaltung vom Opferfleiſch, vom Blut u. ſ. w. wird vielmehr einzig in Rückſicht darauf den Heidenchriſten geboten, weil dieſe Punkte hauptſächlich den Abſcheu der Juden vor den

So heilsam diese Verordnungen in beiderlei Hinsicht auch waren, so konnten sie doch nicht verhindern, daß die Spaltung zwischen Juden- und Heidenchristen desto größer ward, je mehr das Evangelium unter den Heiden Eingang fand. Wenn die strengern Judenchristen, welche durch die Beschlüsse des Apostelconvents nur einstweilen zum Schweigen gebracht waren, sich überall der Wirksamkeit des Paulus entgegenstellten, indem sie sich auf die verschiedenste Weise in den von ihm gestifteten Gemeinden Eingang zu verschaffen wußten [24]), so verhielt sich auch die gemäßigtere Partei in einer abschließenden Stellung den Heidenchristen gegenüber. Konnten sich doch selbst ein Petrus und Barnabas einen Augenblick fortreißen lassen, ihren Grundsätzen untreu zu werden und sich von den Heidenchristen in Antiochia zurückzuziehn, Gal. II, 12 ff.[25]), wie vielmehr mögen solche, die ohne dem Gesetz eine absolute Verbindlichkeit beizulegen, dennoch im stärkern Grade als die judenchristlichen Apostel am Judenthum festhielten, sich sorgfältig gegen die Heidenchristen abgeschlossen haben! Waren doch nach Act. XXI, 20. alle palästinensischen Judenchristen, also auch die, welche keineswegs die absolute Nothwendigkeit des Gesetzes zur Seligkeit behaupteten, ζηλωταὶ τοῦ νόμου, d. h. für ihr Theil eif-

Heiden begründeten, mithin ein inniges Verhältniß zwischen Juden- und Heidenchristen unmöglich war, wenn sich die Letztern nicht zu jener Enthaltung verstanden. Welchen Anstoß die Juden daran nahmen, daß die Heiden vom Fleisch der Götzenopfer aßen, zeigt unter andern auch eine Stelle des Justinus Martyr, in seinem dialogus cum Tryphone Judaeo (p. 253. nach der Ausgabe Francofurti ad Viat. 1686.), wo Tryphon dies den Christen vorwirft. Vergl. auch Psalm 106, 28. Tob. I, 12. Ueber das Verbot der Unzucht vergl. die neuern Commentare, besonders Meier.

24) Worauf wir in der Folge weiter eingehn werden.

25) Ob das hier Berichtete vor oder nach dem Apostelconvent vorgefallen ist, darüber sind die Ansichten der Gelehrten getheilt. Das Erstere nahmen nach dem Vorgang Augustins Grotius, Calov, Sam. Basnage, Semler, Planck, Hug, Augusti, Schneckenburger an, das Letztere mit überwiegender Wahrscheinlichkeit Baronius, Capellus, Tillemont, Witsius, Bengel, Paley, Börger, van Heyst, Hemsen, Usteri, Neander, de Wette u. a. — Wie wenig man berechtigt ist, aus diesem Benehmen des Petrus auf einen Gegensatz zwischen ihm und Paulus zu schließen, werden wir nachher (Anm. 28.) sehen.

rige Beobachter deſſelben. Hierzu kam, daß jene ſtrengere Partei die Beſchuldigung gegen Paulus verbreitet hatte, als beſchränke er ſich nicht darauf, die Heidenchriſten von der Geſetzesbeobachtung freizuſprechen, ſondern als verleite er auch die Judenchriſten zum Abfall vom Geſetz (Act. XXI, 21.) — eine Verläumdung, die um ſo leichter Eingang finden konnte, als auch die gemäßigtere Partei aus dem Grunde gegen den Paulus nicht günſtig geſtimmt ſein mochte, weil ſie darin eine Beeinträchtigung ihrer Nation erblickten, daß, während ſo wenige Juden gläubig geworden waren, die Maſſe der Heidenchriſten der Segnungen des Evangeliums theilhaftig ward. Auch deuteten wohl Viele von ihnen die Beſchlüſſe des Apoſtelconvents ſo, als ob dadurch die Heidenchriſten in einem untergeordneten Verhältniß zu den Judenchriſten erſcheinen ſollten, glaubten alſo vor ihnen einen Vorzug zu haben. Dieſe konnten es denn natürlich nicht gut heißen, daß Paulus die heidniſchen Brüder als ebenbürtige Genoſſen betrachtet wiſſen wollte. — Auf der andern Seite erhoben ſich auch die Heidenchriſten nur zu leicht über ihre ſchwächern judenchriſtlichen Brüder und gaben ſo auch ihrerſeits Veranlaſſung [26]), die Abneigung der Letztern zu vermehren. Wie groß die Erbitterung der jeruſalemiſchen Chriſten gegen Paulus war, davon legen die trüben Ahnun-

26) So gab es in der korinthiſchen Gemeinde unter den Paulinern ſolche, die ſich ihrer γνῶσις rühmten (vergl. 1 Cor. VIII, 1 ff.) und mit ihrem Looſungswort «πάντα ἔξεστιν» den ſchwächern Brüdern dadurch Aergerniß gaben, daß ſie kein Bedenken trugen, vom Fleiſch der Götzenopfer zu eſſen. Ihnen ruft der Apoſtel die Warnung zu, Cap. VIII, 9, βλέπετε δὲ μήπως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν. Auch in der römiſchen Kirche erhoben ſich Manche im Bewußtſein ihrer höhern Erkenntniß über ihre ſchwächern judenchriſtlichen Brüder (Cap. XIV, 1—3.). Daß es auch in der nachapoſtoliſchen Zeit ſolche gab, dafür zeugt die vorhin (Anm. 23.) ſchon citirte Stelle des Juſtin. Es mochten dies wohl dieſelben ſein, welche auch nicht einmal die Judenchriſten, die nur für ſich das Geſetz beobachteten, als ihre Brüder anerkennen wollten (vergl. darüber §. 4.), vielleicht auch dieſelben, vor denen Barnabas im 4ten Capitel ſeines Briefs mit den Worten warnt: «Gleichet nicht denen, welche behaupten, daß jenen (den Juden), nicht uns das alte Teſtament gehöre». An eigentliche Gnoſtiker kann hier ebenſowenig gedacht werden, als an Juden, die man merkwürdiger Weiſe zuweilen hier hat bezeichnet finden wollen.

gen vor und bei dem Antritt ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem [27]) und die dringende Warnung in Cäſarea Stratonis, ſein Leben zu ſchonen (Act. XXI, 12.), wie endlich das, was ihm in Jeruſalem wiederfuhr, das ſchlagendſte Zeugniß ab. Zwar waren die übrigen Apoſtel ungeachtet der Verſchiedenheit ihres Standpunkts mit Paulus durch die Einheit des chriſtlichen Geiſtes verbunden [28]) und erkannten ihn als ihren Mitapoſtel an, der berufen ſei, den Heiden die Botſchaft von Chriſto zu bringen [29]); dennoch vermochten ſie nicht, der immer mehr einrei-

27) Vergl. Röm. XV, 30 f. und die Abſchiedsrede zu Milet Act. XX, 18 ff.

28) Häufig hat man namentlich Jacobus und Petrus in einen Widerſpruch mit Paulus bringen wollen. Ueber den Erſtern ſiehe Anm. 6.; was den Petrus anlangt, ſo glaubte man hierfür in der vorhin beſprochenen Stelle, Gal. II, 11 ff., eine Berechtigung zu finden. Wie ſchon Marcion (vergl. Tert. de praescript. haeret. c. 23. — nach der Ausgabe von Semler tom. II. p. 28. — und adv. Marcionem lib. V. c. 3. nach der genannten Ausg. tom. I. p. 378., ſiehe Neander's Antignoſticus S. 331 ff. u. 378 ff.) und Porphyrius (vergl. Neand. Kirchengeſchichte, 2te Aufl. Theil I. S. 292.), ſpäterhin mehrere engliſche Deiſten, beſonders Morgan (vergl. Lechlers Geſchichte des engl. Deismus S. 384 ff.), ſo haben auch noch in der neueſten Zeit Manche aus dem hier erzählten Verfahren des Petrus auf einen Widerſpruch zwiſchen Petrus und Paulus in Bezug auf die Anſicht über die Nothwendigkeit des Geſetzes ſchließen zu müſſen geglaubt. So Auguſti (Ueberſetzung und Erklärung der kath. Briefe, welche Schrift ich jedoch nicht ſelbſt habe bekommen können), Schmidt (Kirchengeſchichte, I. 2te Aufl. S. 73.), Wegſcheider (institut. theol. christ. dogm., ed. VII., Halae 1833. p. 178.), Plank (das Princip des Evionitismus S. 6 ff.). Treffend bemerkt J. D. Michaelis, in den Zuſätzen der vierten Auflage vor der dritten ſeiner Einleitung, Göttingen 1788. S. 283 f.: «Sonderbar iſt es, wenn man aus unſerm (Galater) Brief eine von Pauli verſchiedene Lehre Petri vom levitiſchen Geſetz erdichtet und Einer dem Andern dies nachgeſagt hat. Unſer Brief zeigt ja grade, daß Petrus eben das glaubte, was Paulus, ob er ſich gleich einmal aus Gefälligkeit gegen die Judenchriſten den Mahlzeiten der Heidenchriſten entzog». Derſelbe Paulus, der das Verfahren des Petrus tadelt, ſpricht ihn von dem Verdacht los, als ob er nach dem Apoſtelconvent in jüdiſcher Geſetzesbeſchränktheit geſtanden (wie Schneckenburger bemerkt S. 194.), indem er ſeine Handlungsweiſe als Verläugnung ſeiner Ueberzeugung darſtellt. Vergl. auch Hemſen, der Apoſtel Paulus S. 100., David von Heyſt l. l. p. 76. u. a.

29) Vergl. beſonders Gal. II, 9.

ſenden Trennung mit Erfolg entgegen zu treten. Wie die paläſtinenſiſchen Chriſten noch immer mit ihren ungläubigen Volksgenoſſen in enger Verbindung blieben [30]), ſo drohte eine völlige Trennung zwiſchen ihnen und den übrigen chriſtlichen Gemeinden.

Paulus hatte alles Mögliche gethan, der drohenden Spaltung vorzubeugen und die Gemeinſchaft der durch den Glauben an Chriſtum Verbundenen zu erhalten. Wie er einerſeits nachdrücklich die Freiheit der Heidenchriſten vom Geſetz geltend machte, ſo war er anderſeits den Juden ein Jude geworden und hatte oft genug thatſächlich erwieſen, daß er nicht, wie ſeine Gegner ihm Schuld gaben, ein Feind des Judenthums ſei [31]). Ehe er ſeine Thätigkeit dem Abendland zuwandte (Röm. XV, 28.), wollte er die drohende Spaltung gründlich heilen. Ein Beweis theilnehmender Liebe ſollte die paläſtinenſiſchen Chriſten erweichen und ſie vermögen, die Heidenchriſten als ihre Brüder anzuerkennen. Schon lange hatte er deshalb in den Gemeinden der Letztern eine Sammlung von Geldbeiträgen für

---

30) Auf den engen Zuſammenhang der Judenchriſten mit dem Judenthum noch in der ſpätern apoſtoliſchen Zeit führen uns folgende Data hin.

Zunächſt ſchon das Anſehn, welches Jacobus, der Bruder des Herrn, bis zu ſeinem Tode bei Juden und Judenchriſten genoß (vergl. Hegeſipp bei Euſeb h. e. II, 23), wozu das hinzuzunehmen iſt, was Joſephus antiqq. XX, 9. §. 1. erzählt (vergl. Anm. 3.). Und was Epiphanius XXIX, 4. LXXVIII, 14. von Jacobus berichtet, iſt zwar ſicher unrichtig, weiſet aber doch auf das große Anſehn des Jacobus bei den Juden und auf den Zuſammenhang des damaligen paläſtinenſiſchen Chriſtenthums mit dem Judenthum hin, ohne welche Annahme die Entſtehung jener Sage unerklärlich wäre. Sodann haben wir ſchon Anm. 3. geſehn, daß hauptſächlich nur die Sadducäer, weit weniger die viel einflußreichere Partei der Phariſäer gegen die Chriſten erbittert war, ja daß dieſe ſelbſt den Paulus gegen die Sadducäer in Schutz nehmen konnten. Auf den Zuſammenhang des paläſt. Chriſtenthums mit dem Judenthum führt auch der Umſtand, daß Joſephus nie auf ſolche Weiſe von den Chriſten redet, als gehörten ſie einer andern Gemeinſchaft als der des jüdiſchen Volkes an (vergl. Bleek, Hebräerbrief I, 60.). — Endlich auch der Zuſtand, in dem wir die paläſtinenſiſchen Chriſten ums Jahr 67 aus dem Hebräerbrief kennen lernen, worauf wir weiterhin genauer eingehn werden.

31) Vergl. beſonders Schneckenburger, über den Zweck u. ſ. w. S. 63 ff.

armen paläſtinenſiſchen Chriſten betrieben [32]), es lag ihm es daran, daß ſie recht bedeutend ausfallen möchte, er ſelbſt llte ſie überbringen, und wie die Collecte ein thatſächliches ıgniß der Liebe und Dankbarkeit der Heidenchriſten ablegen te, ſo wollte er durch ſein Verhalten jene Beſchuldigung, ob er ein Feind des Judenthums ſei, thatſächlich widerle- t. Deshalb eilte er, das Pfingſtfeſt in Jeruſalem zu feiern ct. XX, 16.) und unterzog ſich auf den Rath des Jacobus em Naſiräatsgelübde (Act. XXI, 24 ff.). Allein er erreichte ıe Abſicht nicht. Der Haß der Juden und ſtrengern Juden- iſten ſteigerte ſich zur Wuth, als ſie den Mann, den ſie als oſtat des Geſetzes betrachteten, am jüdiſchen Cultus Theil ımen ſahen. — Paulus ward gefangen genommen und ſpä- nach Rom gebracht, die Spaltung dauerte fort nach wie . —

Dieſelbe Spaltung, welche auf dieſe Weiſe zwiſchen den äſtinenſiſchen und auswärtigen Gemeinden beſtand, kehrte im inen innerhalb der Letztern wieder. Faſt überall war neben großen Maſſe von Heidenchriſten eine kleinere Anzahl von denchriſten; und mochten die auswärtigen Judenchriſten gleich eigter als die paläſtinenſiſchen ſein, ſich den Heidenchriſten uſchließen, ſo waren doch allenthalben Einzelne, welche be- ders durch paläſtinenſiſche Chriſten angeregt, Störungen in Gemeinde hervorriefen. In Theſſalonich waren es ſicher denchriſten, welche jene Erwartungen einer ganz nahe bevor- enden Wiederkunft Chriſti und dadurch jene Unruhen veran- t [33]) hatten, die Paulus im zweiten Theſſalonicherbrief rügt,

32) Vergl. 1 Cor. XVI, 1 ff., 2 Cor. IX, Röm. XV, 26 f. Den ck der Collecte ſpricht Paulus ſelbſt aus 2 Cor. IX, 12 ff. Vergl. über Neander, apoſtol. Zeitalt. S. 401 ff., Schneckenburger S. 116 ff.

33) Daß es Judenchriſten waren, von denen jene Erwartungen gingen, iſt höchſt wahrſcheinlich. Grade dieſe erwarteten mit deſto ierer Ungeduld die Wiederkunft Chriſti, je mehr ſie geneigt waren, an Leiden und namentlich an dem Kreuzestod bei ſeiner erſten Erſchei- g Anſtoß zu nehmen (vergl. §. 7.). Wirkte doch bei den paläſtinen- en Gemeinden, an die der Hebräerbrief gerichtet iſt, die Verzögerung Wiederkunft Chriſti dazu, ſie in der Zuverſicht ihres Glaubens wan- zu machen, worüber nachher ein Mehreres. — Vergl. Gieſelers andl. üb. Naz. u. Ebion. S. 314.

— höchſt wahrſcheinlich nur einleitende Maßregel, der größtentheils aus Heidenchriſten beſtehenden Gemeinde das Geſetz aufzudringen [34]). Beſtimmt war die judaiſtiſche Partei in Galatien mit ihren Tendenzen hervorgetreten und hatte den Galatern das Geſetz und die Beſchneidung auferlegen wollen und die apoſtoliſche Autorität des Paulus angefochten [35]). In Korinth hatten ſie damit begonnen, die apoſtoliſche Würde des Paulus dadurch anzugreifen, daß ſie die unmittelbare, äußerliche Unterweiſung und Einſetzung durch Chriſtus als nothwendiges Merkmal der Apoſtolicität aufſtellten [36]). Auch in Rom befand ſich neben der Mehrzahl der Heidenchriſten eine kleinere Anzahl von Judenchriſten; und von dem geſpannten Verhältniß beider Theile zeugt der von Paulus während ſeiner erſten Gefangenſchaft in Rom verfaßte Brief an die Philipper [37]). Auch in Philippi hatten ſich judaiſtiſche Lehrer, welche das Geſetz, und namentlich die Beſchneidung einführen wollten, ſo günſtig im Allgemeinen auch der Zuſtand dieſer Gemeinde war, theilweiſe Eingang zu verſchaffen gewußt [38]). In den Gemeinden zu Coloſſä, Ephe-

34) Wenn wir annehmen, daß jene Erwartungen von Judenchriſten ausgegangen ſind, ſo liegt die Vermuthung ſehr nahe, daß jene Störungen nur darauf berechnet waren, die Mitglieder der Gemeinde in Schrecken zu ſetzen, und ſie deſto leichter zur Annahme des Geſetzes zu bewegen, ähnlich wie die Petriner auch in Corinth nicht mit Einem Mal mit ihren Tendenzen hervortraten, ſondern damit begannen, das apoſtoliſche Anſehn des Paulus in Zweifel zu ziehn. — Eine betrügeriſche Abſicht bei jenen Ruheſtörern vorauszuſetzen ſind wir gewiß durch den Umſtand berechtigt, daß ſie unter des Paulus Namen einen Brief untergeſchoben hatten, — was offenbar etwas ganz anderes war, als wenn erſt nach dem Tode eines Mannes unter ſeinem Namen Schriften herausgegeben wurden. — Daraus erklärt ſich auch die Entſchiedenheit und Beſtimmtheit, mit der Paulus dieſen Leuten gegenüber auftritt. 2 Theſſ. III, 6.

35) Vergl. Neander, apoſt. Zeitalt. S. 301., van Heyſt, de Judaeochrist. p. 86—90.

36) Es waren dies die Petriner, nicht die Chriſtuspartei, wie Baur, Billroth, Schwegler wollen. Vergl. Hemſen a. a. O. S. 251., Neander S. 312.

37) Vergl. beſonders Cap. I, 15—18., Cap. III, 2. und den gleichfalls in Rom verfaßten zweiten Brief an den Timotheus Cap. IV, 16. Siehe Schneckenburger S. 123. — Auf die römiſche Gemeinde werden wir ſpäter noch zurückkommen. —

38) Daß jüdiſch geſinnte Irrlehrer in Philippi aufgetreten ſind,

und auf der Insel Creta war eine theosophisch-asketische rtei von Judenchristen aufgetreten [39]).

Die Aussichten waren fürwahr im höchsten Grade bedro-d, innerhalb der einzelnen heidenchristlichen Gemeinden be-nden fortwährend Spaltungen, und der Riß mit der Mutter-he zu Jerusalem drohte unheilbar zu werden. Dazu kam ch, daß jetzt ein Apostel nach dem andern vom irdischen Wir-gskreis abtrat; besonders wichtig war wohl der Tod des rstehers der jerusalemischen Gemeinde, des gefeierten Jaco-s [40]). Und wie sich die palästinensischen Christen von der meinschaft mit den auswärtigen Gemeinden immer mehr los-en, so finden wir sie zur Zeit der Abfassung des an sie ge-teten Hebräerbriefs [41]), ums Jahr 67. [42]), auf dem Punkt,

---

war in der neuesten Zeit von Schinz (die christliche Gemeinde zu Phi-i, Zürich 1833. S. 48 ff.), Neudecker (Einl. ins n. Test. S. 533.), dner (Einl. S. 420.), de Wette (nach der vierten Ausgabe seiner l. S. 266.) in Abrede gestellt. Allein sicher mit Unrecht, vergl. be-ers den Anfang des 3ten Capitels.

39) Vergl. die Briefe Pauli an die Colosser, den Timotheus und us. Wir werden noch späterhin auf diese eigenthümliche Gestaltung Judenchristenthums zurückkommen.

40) Auch Hegesipp legt dem Tode des Jacobus eine solche Bedeu-3 bei. Vergl. §. 6. im Anfang.

Ich habe noch zu dem oben S. 109. Gesagten zu bemerken, daß rere Gründe, deren weitere Auseinandersetzung hierher nicht gehört, nöthigen, das Zeugniß des Josephus über das Todesjahr des Jacobus richtig zu halten. Vergl. theilweise Neudecker, Einl. S. 655 ff.

41) Wie keiner gründlicher und überzeugender nachgewiesen hat als

42) Daß der Brief in die Zeit kurz vor der Zerstörung Jerusa-s zu setzen ist, darüber herrscht gegenwärtig fast nur Eine Stimme. me, epistola ad Hebraeos, Lips. 1825. p. 24—27., Lange, die nchristen u. s. w. S. 91., Bleek, I. S. 433 f., wozu der berichti-e Zusatz Theil III. S. 681. zu vergleichen ist, Schott, isagoge 67., Kuinöl, commentarius in epistolam ad Hebraeos, proleg. 34, Tholuck, Commentar S. 79., Credner, Einleit. S. 552., Rothe, Anfänge u. s. w. S. 275., Neudecker, Einleit. S. 645., Neander, t. Zeitalt. S. 476., de Wette, Einleit. S. 297. Am ausführlichsten die Gründe in Bleek's ausgezeichneter Schrift entwickelt. Wer Am-s Gründe, wodurch er sich bewogen fühlt (wie schon früher Orelli), Abfassung erst nach der Zerstörung Jerusalem's anzusetzen, kennen ler-will, mag seine Schrift, Geschichte des Lebens Jesu, Band I. Leipzig 2. S. 32 f. nachlesen.

ganz ins Judenthum zurückzufallen. — Der Zuſtand, in welchem wir die chriſtlichen Gemeinden Paläſtinas zu dieſer Zeit antreffen, verdient eine genauere Beachtung.

Bleek in ſeiner Einleit. zum Hebräerbrief S. 24—36. und gelegentlich in ſeinem Commentar. Vergl. außerdem Schott, isagoge historico-critica in libros nov. foed. sacros, Jenae 1830. p. 333 seqq., Köhler, Verſuch über die Abfaſſungszeit der apoſtol. Schriften, Leipzig 1830. S. 195 ff., Tholuck, Hebräerbrief, Hamburg 1836. S. 69 ff., Rothe, die Anfänge u. ſ. w. S. 275., Neudecker, Einleit. S. 600. — Dagegen ſind freilich von bedeutenden Kritikern, namentlich von Mynſter (Stud. u. Krit. 1829. Heft II.), Credner (Einleit. S. 562 f.) und von de Wette (Einleit. 4te Aufl. S. 292 f. — freilich hält de Wette dieſe Anſicht doch als die wahrſcheinlichſte feſt) nach dem Vorgang von Storr und Eichhorn Einwendungen erhoben worden, die ſich jedoch alle leicht erledigen laſſen. Wenn Credner und de Wette geltend machen, nach der Stelle XII, 4. hätten die Leſer noch keine blutigen Verfolgungen erlitten, was auf die paläſtinenſiſchen Chriſten nicht paſſe, ſo wird damit ein Einwand wiederholt, den ſchon Bleek in der Einleitung S. 38 f. (womit zu vergleichen Theil III. S. 872. und Neudecker Einleit. S. 601.) genügend beantwortet hat. Ebenſo ſteht es mit den aus Cap. II, 3. (vergl. Bleek I, 40., Neudecker S. 601.) aus V, 12. (vergl. Bleek III, 111 ff.) und aus VI, 10., XIII, 16. (vergl. Bleek I, 40., III, 231., Neudecker S. 602.) entlehnten Einwendungen. Nur zwei Gründe verdienen eine genauere Beachtung.

Zunächſt, meint Credner, folge aus der Ueberſchrift, daß die Leſer neben den Heidenchriſten beſtanden haben müſſen, da ein Brief πρὸς Ἑβραίους nach Paläſtina an die ganze jüdiſche Bevölkerung, an die Juden, wie Judenchriſten gerichtet ſein würde. Wenn wir auch Crednern zugeben wollten, daß ein abgeſchloſſener Verein von Judenchriſten auch außerhalb Paläſtinas anzutreffen geweſen ſein ſollte — obwohl dies wenigſtens nicht erwieſen iſt und aus dem, was Credner beibringt, keineswegs erhellt, da der erſte petriniſche Brief keineswegs nur an Judenchriſten gerichtet iſt —, ſo iſt doch nicht denkbar, daß neben einem ſolchen Verein von Judenchriſten ſich nicht auch ungläubige Juden dort befunden haben ſollten. Wird alſo nicht immer ein Brief πρὸς Ἑβραίους an die gläubigen und ungläubigen Juden gerichtet ſein, mögen wir ſie uns in oder außerhalb Paläſtina's denken? Credner wird entgegnen: befanden ſich Judenchriſten außerhalb Paläſtina's immitten von Heiden oder Heidenchriſten, ſo mußten die gläubigen Juden den Heidenchriſten gegenüber als Hebräer erſcheinen. Das hat allerdings ſeine Richtigkeit, allein ganz daſſelbe gilt auch, wenn wir die Leſer in Paläſtina ſuchen. Befand ſich der Verfaſſer doch unzweifelhaft außerhalb Paläſtina's immitten heidenchriſtlicher Gemeinden, ſo mußten ihm die Leſer gleichfalls als Hebräer erſcheinen im Gegenſatz zu den Heidenchriſten. Etwas anderes wäre es freilich ge-

Den Andeutungen des Hebräerbriefs zufolge hielten die
er feſt am Judenthum mit ſeinen Gebräuchen und Satzun-
t, an der Beſchneidung, den Speiſegeſetzen, den geſetzlichen
aſchungen [43]), legten wohl ein großes Gewicht auf den Ge-
ß des Paſſa mit den Juden [44]), hielten ſich fortwährend zum
itiſchen Tempel- und Opferdienſt [45]); kurz, wie ſie von den

'en, wenn er in Paläſtina ſelbſt den Brief geſchrieben hätte, wo ihm
Gegenſatz von gläubigen und ungläubigen Juden näher gelegen hätte,
) man eher die Ueberſchrift πρὸς τοὺς ἐν Χριστῷ πιστοὺς Ἑβραίους
r eine ähnliche erwartet hätte. Außerhalb Paläſtina's aber erſchienen
ı die Judenchriſten gegenüber den Heidenchriſten als Hebräer. — Wir
nen noch hinzunehmen, daß nach der Anſchauung des Verfaſſers nur
jenigen ächte Hebräer ſind, welche ſich im Zuſammenhang mit der fort-
:eitenden Offenbarung Gottes erhielten, alſo zum Chriſtenthum übergе-
ten waren. — Ferner wird eingewandt, die Stelle XIII, 22—25.
e ein inniges Verhältniß zwiſchen dem Verfaſſer und Timotheus einer-
s, und den Leſern anderſeits voraus. Nun aber ſei es nicht wahr-
:inlich, daß paläſtinenſiſche Chriſten mit Geiſtesverwandten des Paulus,
: der Verfaſſer und Timotheus waren, in einem engen Verhältniß ge-
nden haben ſollten. Allein geht nicht aus dem Brief ſelbſt mit voller
wißheit hervor, daß die Leſer ganz im Judenthum befangen waren?
:nn nun ſolche Chriſten, — mögen ſie in Paläſtina oder anderswo zu
gen ſein —, in keinem Fall mit den Anſichten pauliniſcher Chriſten
reinſtimmen konnten, ſo dürfen wir aus jener Stelle nur entnehmen,
i ein perſönlich in gewiſſem Grade befreundetes Verhältniß zwiſchen
en und den Leſern Statt gehabt, keine volle Uebereinſtimmung der re-
öſen Anſichten, wie ja auch c. XIII, 18. eben hierauf hinzuweiſen
:int (vergl. Bleek III. S. 1027.). Und warum nicht auch die paläſti-
ıſiſchen Chriſten mit einzelnen pauliniſch geſinnten Männern in einem
ıauern perſönlichen Verhältniß ſtehen konnten, ſehe ich nicht ab.
:t Recht hat Neudecker (Einleitung S. 602.) noch darauf hingewieſen,
i, da Timotheus bei Paulus in Jeruſalem und Cäſarea war, ſich ſchon
raus folgern laſſe, daß er auch den paläſtinenſiſchen Judenchriſten be-
ınt war, da Timotheus auch beſchnitten war (Act. XVI, 3.), dieſe um
weniger von Haß gegen ihn erfüllt ſein konnten. —

Daß die Abfaſſung des Briefs in griechiſcher Sprache, die man
her auch wohl gegen die Annahme, daß die Leſer paläſtinenſiſche Chri-
ı ſeien, geltend gemacht hat, nichts dagegen beweiſet, bedarf jetzt kaum
Erwähnung. Vergl. unter andern Credner's Beiträge I. S. 374 f. —
ch andere Einwürfe können füglich ganz unberückſichtigt bleiben.

43) Vergl. Bleek I, 28 ff. 79. II, 451. III, 154. 159. 550. 612.
)9.

44) Siehe Bleek III, 529. 1104.

45) Vergl. Bleek II, 372. III, 21. 516.

äußerlichen Geſetzeswerken Rechtfertigung und fortwährende Sühnung erwarteten, ſo war ihnen die Gerechtigkeit durch Chriſtum etwas Fremdes geworden, V, 3.[46]). Und daß ſie nicht bloß für ſich das Geſetz beobachteten, ſondern wenigſtens größtentheils demſelben abſolute Gültigkeit beilegten, können wir ebenſoſehr aus ihrer ſtarren Anhänglichkeit am Judenthum und ihrer Neigung, in daſſelbe zurückzufallen (worüber gleich nachher), als daraus ſchließen, daß ſie an den freiern (pauliniſchen) Anſichten des Verfaſſers Anſtoß nahmen[47]). Daß dieſe Anhänglichkeit am Judenthum von Einfluß auf ihre chriſtologiſchen Vorſtellungen war, iſt an ſich ebenſo natürlich, als es durch Andeutungen des Briefs ſelbſt ſeine Beſtätigung erhält. Wenn der Verfaſſer gleich im Anfang die göttliche Natur des Erlöſers und ſeine Präexiſtenz, Cap. III, 3—5. ſeine Erhabenheit über Moſes, Cap. VII, 20.—VIII, 5. ſeinen Vorzug vor den levitiſchen Hohenprieſtern hervorhebt, ſo ſcheint er bei den Leſern Zweifel an allem Dieſen vorauszuſetzen[48]). Und der Anſtoß, den der Kreuzestod des Meſſias für die Juden hatte[49]), kehrte um ſo mehr bei den paläſtinenſiſchen Chriſten wieder, als ſie ſich in der Erwartung einer baldigen Wiederkunft Chriſti getäuſcht ſahen (vergl. Bleek II, 261. 287 ff. III, 235. 553., Credner, Einl. S. 558.).

---

46) Vergl. Bleek III, 131.

47) Vergl. Cap. XIII, 18. und dazu Bleek III, 1027.

48) Allerdings kann an ſich daraus, daß der Verfaſſer die höhere Würde Chriſti ſo nachdrücklich hervorhebt, noch nicht gefolgert werden, daß die Leſer dieſelbe verkannten. Halten wir aber damit zuſammen, daß die Behauptung der abſoluten Nothwendigkeit des Geſetzes in einem innern nothwendigen Zuſammenhang ſteht mit herabwürdigenden Anſichten über Chriſtus, ſo werden wir dieſen Schluß wohl gelten laſſen müſſen. Vergl. J. D. Michaelis in den Zuſätzen der 4ten Ausgabe ſeiner Einleitung vor der dritten S. 344: «Daß der Schriftſteller ſelbſt die Gottheit Chriſti geglaubt, daran habe ich, wenn ich Cap. I, 2. 3. leſe, keinen Zweifel. Allein, wenn ich weiter fortleſe, wie er v. 4—14. ſorgfältig beweiſet, Chriſtus ſei mehr als die Engel, auch im folgenden, Cap. III, mehr als Moſes, ſo kommt es mir vor, daß er bei denen, an die er ſchreibt, die Lehre von der ewigen Gottheit Chriſti nicht ſo allgemein vorausſetzen konnte».

49) Vergl. §. 7.

So waren denn die Hebräer nahe daran, ganz wieder ins Judenthum zurückzusinken. Auf dieser Besorgniß des Rückfalls beruht, wie Bleek bemerkt [50]) und im Einzelnen nachweiset, der ganze Brief, wie denn auch «die Betrachtung Christi als des himmlischen Hohenpriesters des neuen Bundes in Vergleich mit den alttest. levitischen Hohenpriestern — das Centrum des ganzen Briefs in dogmatischer Hinsicht — nur darauf berechnet ist, die Leser vor dem Rückfall ins Judenthum zu warnen» [51]).

So war die Lage der palästinensischen zu den auswärtigen Gemeinden gegen das Jahr 70. — Da erfolgte jenes große, welthistorische Ereigniß, die Zerstörung Jerusalems [52]). In den Feuerflammen der heiligen Stadt verkündete Gott das Ende des alttest. Bundes, und der Römer, welcher im eigennützigen Interesse die Fackel in den Tempel warf, handelte — ein Werkzeug Gottes — im Interesse der christlichen Religion.

Die Folgen dieses Ereignisses waren sowohl für die palästinensischen, als auch für die auswärtigen Gemeinden von großer Bedeutung. Die auswärtigen Judenchristen, welche ohnehin durch ihre helleniſtische Bildung den Heidenchristen näher standen und leichter geneigt waren, sich denselben anzuschließen [53]), waren früherhin häufig hiervon nur durch palästinensische Judenchristen zurückgehalten [54]). Jetzt, da das Judenthum

---

50) Theil III. S. 224.

51) Wie nahe die Leser daran waren, ganz ins Judenthum zurückzusinken, erhellt aus Cap. II, 1. III, 6—14. IV, 11. 14. V, 11 ff. VI, 4—6. 11. X, 23. 29. 36. XII, 1—15. zur Genüge. Vergl. dazu Bleek II, 261. 287 ff. 421 ff. 459. III, 21 ff. 117. 188. 198. 217. 224. 235. 660. 681 f. 709. 851. 901 ff. 911. und den ersten Theil S. 63 ff. 79 ff., Hug, Einleit. 3te Auflage Theil I., Stuttgart und Tübingen 1826. S. 452., Credner, de Wette u. a.

52) Ueber den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems vgl. außer Josephus Eusebius h. e. III, 5—8., Tacitus hist. V, 10.

53) Hiervon zeugt unter andern auch die gegen den Paulus aufgebrachte Beschuldigung, als lehre er die Juden vom Gesetze abfallen (Act. XXI, 20.), die sicher nicht hätte entstehen können, wenn nicht manche Gläubige aus den Juden sich ganz ihren Brüdern aus den Heiden angeschlossen hätten.

54) Die Erzählung Gal. II, 11—14. gibt hiervon ein deutliches Beispiel. Petrus kommt nach Antiochia und geht hier mit Heidenchristen

als politiſche und religiöſe Macht den Todesſtoß erlitten hatte, verſchmolzen ſie größtentheils mit den Heidenchriſten; die frühern Spaltungen der einzelnen Gemeinden hörten auf, und nur hie und da begegnen wir Judenchriſten, die ihr Judenthum geltend machen wollten und in iſolirter Stellung verharrten [55]). Zu dieſer Verſchmelzung trug ganz beſonders auch die vermittelnde Wirkſamkeit des Apoſtels Johannes in Kleinaſien, welches von jetzt an bis ins zweite Jahrhundert hinein der belebteſte Theil der Chriſtenheit wurde [56]), viel bei. Hierdurch erhielt die nachapoſtoliſche Zeit ihre eigenthümliche Beſtimmtheit, die wir §. 4. näher kennen lernen werden.

Von gleicher Wichtigkeit war die Zerſtörung Jeruſalems für die paläſtinenſiſchen Chriſten. — Schon vor der Belagerung Jeruſalems war die dortige Chriſtengemeinde nach Pella entflohn [57]), kehrte aber größtentheils bald darauf nach Jeruſa-

---

um. Da kommen paläſtinenſiſche Chriſten an. Aus Furcht vor dieſen läßt ſich Petrus bewegen und die übrigen Judenchriſten der antiochenſiſchen Gemeinde, die vorher mit den Heidenchriſten in freundlicher Berührung geſtanden, mit ihm (οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι v. 13. können nur ſolche ſein, die keine Eiferer für das Geſetz waren, alſo nicht die paläſtinenſiſchen Chriſten, denn bei dieſen wäre das Zurückziehn von den Heiden keine ὑπόκρισις geweſen), ſich vom Umgang mit den heidenchriſtlichen Brüdern zurückzuziehn.

55) Wie ſolche z. B. in den ignatianiſchen Briefen bekämpft werden. Vergl. §. 4.

56) Vergl. Lücke, Commentar über die Schriften des Johannes, Theil I. 3te Aufl. Bonn 1840. S. 35—37.

57) Vergl. Euſeb h. e. III, 5. (nach der Ausgabe von Heinichen I. p. 196.), Epiphanius haer. XXIX. §. 7. (nach der Ausgabe des Petav I. p. 123.) und de mensuris et ponderibus §. 15. (nach der genannten Ausgabe II. p. 171.). Nach Euſeb geſchah dies κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι' ἀποκαλύψεως δοθέντα, nach Epiphanius in der zweiten Stelle in Folge einer Offenbarung Gottes durch einen Engel. Die Entſtehung dieſer Sage läßt ſich leicht erklären. Schon an ſich iſt wahrſcheinlich (wie dies auch wohl durch die erſtere Stelle bei Epiphanius beſtätigt wird, — — Χριστοῦ φήσαντος καταλειφθὰ τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ ἀναχωρῆσαι), daß man die Flucht aus Jeruſalem mit dem Ausſpruch Chriſti bei Matth. XXIV, 15. 16., «wenn Ihr ſehen werdet den Gräuel der Verwüſtung, — — — alsdann fliehe auf die Berge, wer im jüdiſchen Lande iſt», in Verbindung gebracht haben wird. War dies aber der Fall, ſo konnte man ſpäterhin leicht die Flucht in Folge einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung eintreten laſſen.

lem zurück [58]). Zwar waren ſie zu unmittelbar von dem groſſen Ereigniß betroffen, als daß ſie ſogleich deſſen volle Bedeutung zu erkennen vermochten, zu ſehr in jüdiſcher Beſchränktheit befangen, als daß ſie dieſe ſogleich hätten aufgeben können. Aber wenn ſie früher in Gefahr geſtanden hatten, ganz ins Judenthum zurückzuſinken, ſo wurden ſie von jetzt an mehr und mehr äußerlich und innerlich von den Juden geſchieden, wie wir dies jetzt näher ſehen werden.

Das frühere Band der gläubigen Juden mit ihren ungläubigen Brüdern war jetzt gelöſet. Einmal verlor das große Synedrium, bisher das höchſte weltliche und geiſtliche Gericht der Juden, «die höchſte Adminiſtratur- und Legislaturbehörde des jüdiſchen Kirchenweſens» [59]), welches früher die gläubigen und ungläubigen Juden zuſammengehalten hatte, wie es ſeinen Ort und ſeine Verfaſſung [60]) veränderte, faſt ganz ſeine Bedeutung [61]). Sodann aber traten jetzt die Judenchriſten nicht allein aus dem Synagogenverband mit ihren ungläubigen Brüdern [62]), ſondern auch die weitere Verbindung durch den ge-

---

58) Vergl. Epiphanius de mens. et pond. §. 15. Aquila, heißt es hier, vom Kaiſer Hadrian nach Jeruſalem geſandt, fand dort Chriſten. *Ἦσαν γὰρ ὑποστρέψαντες ἀπὸ Πέλλης τῆς πόλεως εἰς Ἱερουσαλὴμ. — — — Ἡνίκα γὰρ ἔμελλεν ἡ πόλις ἁλίσκεσθαι ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων, προσεχρηματίσθησαν ὑπὸ ἀγγέλου πάντες οἱ μαθηταὶ, μεταστῆναι ἀπὸ τῆς πόλεως μελλούσης ἅρδην ἀπόλλυσθαι. Οἵτινες καὶ μεταναστὰι γενόμενοι ᾤκησαν ἐν Πέλλῃ, τῇ προγεγραμμένῃ πόλει πέραν τοῦ Ἰορδάνου. — — Μετὰ δὲ τὴν ἐρήμωσιν Ἱερουσαλὴμ ἐπαναστρέψαντες, ὡς ἔφην, σημεῖα μέγαλα ἐπετέλουν.*

59) Die Bedeutung deſſelben iſt gut entwickelt von Hartmann, die Verbindung des alt. u. n. Teſt., Hamburg 1831. S. 166—221.

60) Es ward unter Titus von Jeruſalem nach Jamnia (Jabna 2 Chron. 26, 6.) verlegt, und an die Stelle des bisherigen Präſidenten, der in der Regel der jedesmalige Hoheprieſter war (vergl. Winer's Realleſicon Thl. II. S. 643.), trat jetzt ein Patriarch zu Tiberias. Vergl. Seldenus, de synedriis veterum Hebraeorum, lib. II. Londini 1653. cap. 15. §. 9. p. 629., Witſius, miscellanea sacra, Trajecti ad Rhenum 1692. p. 555 seqq., Walch, historia Patriarcharum Judaeorum, Jenae 1752. p. 128. 227., Münter, der jüdiſche Krieg unter Trajan und Hadrian, Altona und Leipzig 1821. S. 46.

61) Vergl. Walch l. l. p. 124 seqq.

62) Was ſchon aus dem Umſtand, daß die Juden jetzt anfingen, in

meinſchaftlichen levitiſchen Tempeldienſt und Opfercultus, worin auch die paläſtinenſiſchen Chriſten früher ſo entſchieden feſtgehalten hatten [63]), war mit der Zerſtörung des Tempels vernichtet. Dazu kam, daß, wie die paläſtinenſiſchen Chriſten in der Zerſtörung Jeruſalems wohl eine Strafe Gottes über ihre ungläubigen Brüder ſahen [64]), ſo dieſe in jener Kataſtrophe auf gleiche Weiſe ein Strafgericht über die vom Judenthum Abgefallenen erblicken mochten. Wenigſtens ſteigerte ſich jetzt der Haß der Juden gegen die Judenchriſten zu einer außerordentlichen Höhe. Wenn früherhin nur die Sadducäer gegen die Chriſten feindlich aufgetreten waren, und der Zwieſpalt der Phariſäer und Sadducäer zur Folge hatte, daß die Erſteren dem Chriſtenthum günſtiger geſinnt waren [65]), ſo traf die Judenchriſten jetzt der Haß der geſammten Juden. Die um dieſe Zeit [66]) gegen die Judenchriſten verfaßte Verfluchungsformel ברכת המינים [67]): «den Abtrünnigen (משומדים) [68]) ſei keine Hoffnung, und alle Häretiker (מינים) [69]) mögen augenblicklich umkommen, und das Reich

---

ihren Synagogen die Judenchriſten zu verfluchen, worüber nachher, zur Genüge erhellt.

63) Wie wir dies vorhin aus dem Hebräerbrief erkannt haben.

64) Wenigſtens werden ſchon im Brief des Barnabas c. 4., von Juſtin, dialogus cum Tryphone Judaeo (nach der Ausgabe Francofurti ad Viatr. 1686. p. 272. 337.), von Tertullian, adv. Judaeos (nach der Ausgabe Basileae 1562. p. 137. 139 seqq.), Euſeb, praep. evang. lib. I. (nach der Ausgabe Coloniae 1688. p. 28.) die traurigen Schickſale der Juden, die Zerſtörung ihrer Hauptſtadt und ihres Tempels als Strafe für ihren Unglauben und zum Beweis, daß Gott ſie verlaſſen, geltend gemacht.

65) Vergl. oben Anm. 8.

66) Vergl. beſonders Vitringa, de synagoga vetere ed. II., Leucopetrae 1726. p. 1047—50. Der Verfaſſer war Samuel der Kleine auf Veranlaſſung von Gamaliel, einem Enkel des Lehrers des Paulus.

67) Daß dieſe Formel gegen die Römer und die Judenchriſten gerichtet iſt, hat Vitringa l. l. nach dem Vorgang von vielen Andern gezeigt.

68) Ueber dieſes Wort vergl. Buxtorfs lexicon chald. talmud. rabb., Basileae 1639., unter dem Titel שמד. —

69) Vergl. Buxtorf Lexicon und die von Gieſeler, Kirchengeſchichte I. 111. angeführten Schriften. Auch noch in ſpätern Zeiten nannten die Juden ihre zum Chriſtenthum übergetretenen Brüder מינים, die Minoli

s Uebermuths werde ausgerottet und zerbrochen eilends in sern Tagen. Gelobt seist Du» u. s. w. [70]), die öffentlich in i Synagogen verlesen ward, zeigt ebenso sehr als der durch Juden veranlaßte Kreuzestod des zweiten Vorstehers der usalemischen Christen, Symeon [71a]), von ihrer großen Erbit- ung gegen ihre gläubigen Brüder [71b]). Zogen die Juden f diese Weise selbst eine Scheidewand zwischen sich und den benchristen, so fehlte es auch für die Letztern nicht an man- fachen äußern Aufforderungen, ihre Verschiedenheit geltend machen. Die Juden mußten nämlich nach der Zerstörung s Tempels die jährliche Abgabe von zwei Drachmen, welche

---

Hieronymus (siehe §. 5.). Vergl. auch Baumgarten-Crusius, Lehr- h der Dogmengeschichte I. S. 111.

70) Diese Formel ist angeführt von Vitringa l. l. p. 1036., in er etwas veränderten Recension von Rhenferd, dissertatio de fictis laeorum et Judaizantium haeresibus p. 112. und Buxtorf, lexicon ald. etc. p. 2442.

71a) Vergl. Hegesipp bei Eusebius h. e. III, 32. ἐπὶ Τραϊανοῦ ᾽άδρος καὶ ὑπατικοῦ Ἀττικοῦ, nach dem Chronicon Paschale i. J. 108.

71b) Daß der Haß der Juden sich ganz besonders gegen diejenigen ndte, welche aus ihren Volksgenossen zum Christenthum übertraten, an sich natürlich und erhellt außer dem oben Beigebrachten noch na- ürlich aus dem Edict des Kaisers Constantin des Großen, worin den den, ihren Vorgesetzten und Patriarchen kund gethan wird, daß, wo- n irgend einer künftig solche, die ihrer Secte entfliehn und sich zur ehrung Gottes wenden würden, mit Steinen oder mit andern Ausbrü- n der Wuth, wie bisher geschehen sei, verfolgen werde, er mit allen eilnehmern verbrannt werden solle. Dieses Edict ist abgedruckt in lch's historia patriarcharum Judaeorum p. 8 seq. Auch bezeugt iphanius, adv. haer. XXIX, 9., daß die Juden die judenchristliche rtei der Nazaräer täglich drei Mal verfluchten. Indessen ist hier doch rscheinlich, daß dies auf einem Mißverständniß von Seiten des Epi- nius beruht. Wie Hieronymus meldet, verfluchten nämlich die Juden Christen unter dem Namen der Nazaräer. Vergl. seinen comment. Jesaiam lib. II. cap. 5. v. 18. 19. (nach der Ausgabe des Vallarsi, l. IV. ed. II. Venetiis 1767. p. 81. Dicuntur autem haec ad prin- es Judaeorum, — — — quod — — — usque hodie perseverent blasphemio, et ter per singulos dies in omnibus synagogis sub nine Nazarenorum anathematizent vocabulum christianum. Das- e berichtet Hieronymus, comment. in Jes. lib. XIII. c. 49. v. 7. m. IV. p. 565.) lib. XIV. c. 52. v. 4. 5. (tom. IV. p. 604.) u. r. Vergl. auch Semisch, Justin d. Märtyrer I. S. 29 f.

ſie früher an den Tempel entrichtet hatten [72]), dem capitoliniſchen Jupiter zahlen [73]); und wenn die Juden ſich auf alle mögliche Weiſe derſelben zu entziehn ſuchten, ſo daß von Seiten der Römer ſelbſt gerichtliche Unterſuchungen angeſtellt wurden [74]), wie vielmehr mußten ſich nicht die Judenchriſten veranlaßt fühlen, ihren Unterſchied von den Juden geltend zu machen. Dazu kam ſpäterhin der Aufſtand unter Barkochba [75]). Die Chriſten konnten den Fanatismus ihrer ungläubigen Brüder nicht theilen, das Bemühen des Barkochba, ſie für ſeine Sache zu gewinnen, war vergebens, ſeine Rache dafür deſto ſchrecklicher [76]). Alles Dieſes mußte die Chriſten und Juden äußerlich und innerlich mehr von einander ſcheiden [77]). Und als

---

72) Vergl. Joſephus, antiqq. XVIII, 9. 1. Auch im n. T. wird dieſer Abgabe Erwähnung gethan, Matth. XVII, 24., wozu die Commentatoren nachzuleſen ſind.

73) Joſephus, de bello jud. lib. VII. c. 6. §. 6., Dio Caſſius, hist. rom. lib. LXVI. c. 7. Die letzte Stelle lautet: *Καὶ ἀπ' ἐκείνου δίδραχμον ἐτάχθη τοὺς τὰ πάτρια αὐτῶν ἔθη περιστέλλοντας τῷ Καπιτωλίῳ Διὶ κατ' ἔτος ἀποφέρειν.* —

74) Vergl. Sueton, in Domitianum c. 12.

75) Vergl. hierüber, wie über das Folgende die ſchon angeführte treffliche, kleine Schrift von Münter, der jüdiſche Krieg u. ſ. w. S. 45 ff. — Die nächſte Veranlaſſung des Kriegs war das Verbot der Beſchneidung durch Hadrian (vergl. Spartianus, in Hadr. c. 14. moverunt ea tempestate et Judaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia, ſiehe dazu Münter S. 36.) und ſein Vorhaben, an der Stelle des alten Jeruſalems eine neue Stadt, Aelia Capitolina zu gründen nach Diocaſſius, hist. rom. lib. LXIX. c. 12. Vergl. Anm. 81.

76) Dies bezeugen einſtimmig Juſtinus Martyr, apol. I. c. 31. (nach der von mir benutzten Ausgabe p. 72.). *Καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γενημένῳ Ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχοχέβας, ὁ τῶν Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινὰς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι,* — Eusebius in ſeinem chronicon ad ann. Hadr. XVIII. und h. e. IV, 6, wo er den Barkochbas einen *ἄνδρα φοινικὸν καὶ λῃστρικόν τινα ἄνδρα* nennt, — Hieronymus, catal. vir. illust. c. 21. — — qua tempestate et Chochibus dux judaicae factionis Christianos variis supplicis enecavit, — Oroſius, histor. lib. VII. c. 12. Vergl. Münter S. 44.

77) Vergl. Joſti, Geſchichte der Iſraeliten, Theil IV. S. 181. «Nicht allein durch die Unverſchämtheit des Barkochba erbittert, ſondern ſelbſt durch die Richtung, welche die Empörung der Juden nahm, mußte

Juden nach einem harten, verzweifelten Kampf unter dem
er Hadrian erlagen, da mußte wiederum den Judenchriſten
n liegen, nicht mit den Juden verwechſelt zu werden. Wenn
Nachricht des Chronicon Paſchale gegründet iſt, daß Ariſto
Pella dem Kaiſer Hadrian um das Jahr 134 eine Apo-
: übergeben hat [78a]), ſo wird dieſe ſich unzweifelhaft haupt-
ich mit der Nachweiſung ihres Unterſchieds von den Juden
äftigt haben [78b]). —

Zu der äußern Trennung der Judenchriſten von den Ju-
die ſich immer mehr und mehr im Verlauf von 60 Jahren
ogen hatte, geſellte ſich bei ſehr Vielen unzweifelhaft eine
re Entfremdung vom Judenthum. Die gleich von Anfang
ervorgetretene Differenz, je nachdem man dem Geſetz abſo-
Gültigkeit beilegte, oder es nur für ſich ſelbſt halten wollte,
nie untergegangen und hatte nur zurücktreten können bei
gemeinſamen Oppoſition gegen den Heidenapoſtel, der die
enchriſten als ebenbürtige Genoſſen des Reichs Gottes gel-
machen wollte, und die Maſſe der Heiden in daſſelbe auf-
n, ehe alle Juden gläubig geworden waren. Aber ſie war
zurückgetreten, nicht vernichtet. Je mehr in dem Zeitraum

Chriſten den Wunſch hegen, öffentlich von ihnen geſchieden zu wer-
um nicht in der drohenden Verfolgung begriffen zu ſein. Und wirk-
nachten die Chriſten aus ihrer Ruhe in jener furchtbaren Zeit ſich
en Römern ein Verdienſt und bauten auf den Grund ihrer Treue in
Beobachtung der Unterthanspflichten ihre Rechtfertigung gegen die un-
deten Verfolger».

78a) Im Chronicon Paſchale ad ann. II. Olympiad. 228. heißt
Τούτῳ τῷ ἔτει Ἀπελλῆς καὶ Ἀρίστων, *ὧν* (wofür nach der Ver-
ung von Fabricius, delectus argumentorum et syllabus scripto-
qui veritatem rel. christ. asseruerunt p. 153, wohl *ὁ Πελλαῖος*
των, *οὗ* zu leſen iſt) *μέμνηται Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἐν τῇ ἐκκλη-*
τικῇ αὐτοῦ ἱστορίᾳ, ἐπιδίδωσιν ἀπολογίας σύνταξιν περὶ τῆς καθ'
θεοσεβείας Ἀδριανῷ τῷ βασιλεῖ. Ueber Ariſton von Pella vergl.
: andern Lumper, historia theologico-critica de vita — — —
um, pars I. Aug. Vindel. 1783. p. 385—96.

78b) Wie er auch eine eigene Schrift geſchrieben hat, die bis auf
deutende Fragmente (bei Routh, reliquiae sacrae I. p. 91—93.)
ren gegangen iſt, in welcher er den Unterſchied der Juden von den
ſten hervorheben mußte, die disputatio Jasonis (eines Juden) et
sci (eines Chriſten), worüber Lumper l. l. zu vergleichen iſt.

von 70 bis 130 die Judenchriſten durch ihre Schickſale auf ſich ſelbſt angewieſen, ihr Blick von den Heidenchriſten abgezogen war, deſto freier konnten ſich die eigenen Differenzen entfalten; je mehr jetzt an die Stelle der frühern Oppoſition gegen die Heidenchriſten, der Gegenſatz gegen die Juden trat, deſto leichter konnten ſie ſich veranlaßt fühlen, wie ſie früher oft genug mit den ungläubigen Juden gegen die Heidenchriſten gemeinſame Sache gemacht hatten, ſo ſich jetzt den Heidenchriſten näher anzuſchließen. — Die Zerſtörung Jeruſalems trat immer mehr in den Hintergrund, die nächſten Wirkungen waren allmählig verſchwunden, um ſo unbefangener konnten ſie die Bedeutung dieſes Ereigniſſes erkennen. So hatten ſich denn nach und nach Viele unter den Judenchriſten innerlich dem Judenthum entfremdet [79]). Aber nicht Alle waren zu dieſer Reife gediehen, viele waren noch in ſtarrer judaiſtiſcher Anhänglichkeit am Geſetz befangen [80a]). Innerlich hatte ſich die Scheidung beider Theile vollzogen, äußerlich war ſie noch nicht hervorgetreten. Noch immer ſtand ein Biſchof aus der Beſchneidung der paläſtinenſiſchen Kirche vor, noch immer beobachteten alle das Geſetz [80b]). Aber nur eine äußere Veranlaſſung war erforderlich, daß die innere Trennung ſich auch äußerlich herausſtellte.

Dieſe ward durch die Erbauung von Aelia Capitolina unter Hadrian an der Stelle des zerſtörten Jeruſalems und durch das Verbot, daß ſich kein Jude derſelben nahen dürfe, gegeben [81]). Dies war das Signal zur offenen Tren-

---

79) Daß dies der Fall war, davon legt der Umſtand, daß ſpäterhin, wie wir gleich ſehen werden, viele vom Geſetz ließen, das beſte Zeugniß ab.

80a) Was die Entſtehung des Ebionitismus bezeugt.

80b) Vergl. Euſeb h. e. IV, 5. Bis zum jüdiſchen Krieg unter Hadrian, wird hier berichtet, ſtanden 15 Biſchöfe, alle aus der Beſchneidung, der judenchriſtlichen Gemeinſchaft vor. Denn damals beſtand die ganze Kirche aus gläubigen Hebräern u. ſ. w. Vergl. auch die Anm. 81 aus Sulpitius Severus anzuführende Stelle.

81) Bei der erſten Zerſtörung unter Titus waren wohl nur unbedeutende Ueberreſte erhalten worden. Wenigſtens erzählt Joſephus (de bello Judaico lib. VII. c. 1.), daß nur drei Thürme als Bedeckung für die Truppen, die Titus dort zurückgelaſſen, erhalten worden ſeien, und Titus ſelbſt beim Anblick der gänzlichen Zerſtörung (lib. VII. c. 5.) rief

nung [82]). Der freier geſinnte Theil der Judenchriſten entſagte dem Geſetz und wählte ſich einen heidenchriſtlichen Biſchof, Mar-

---

tiefem Bedauern ergriffen worden ſei. Mag immerhin des Joſephus Angabe etwas übertrieben ſein — wie ja die dort zurückgelaſſenen Truppen Wohnungen für ſich haben mußten — ſicher iſt dem Bericht des Euſebius (demonst. evang. VI, 18.), daß nur die Hälfte der Stadt zerſtört worden ſei, kein Glaube beizumeſſen; um ſo mehr als aus dieſer Stelle hervorgeht, daß die Weiſſagung Zachar. XIV, 2. ihn zu dieſer Angabe verleitet (vergl. Münter S. 40). — Theilweiſe wurde die Stadt nach der Zerſtörung von den zurückkehrenden Judenchriſten, wie von den Juden, welche dort geblieben waren — einigen Ueberbleibſeln der Stämme Juda und Benjamin (vergl. Basnage, histoire de Juifs XI. p. 255.) — wieder aufgebaut. Da erfolgte der Entſchluß des Hadrian, die Stadt aufzubauen und eine heidniſche Colonie dahin zu führen (Dio Caſſius, hist. rom. lib. LXIX. c. 12.). Allein der Ausbruch des Kriegs verhinderte die Ausführung ſeines Entſchluſſes; erſt nach deſſen Beendigung vollendete er den Aufbau und gab der Stadt den neuen Namen Aelia-Capitolina (Euſeb h. e. IV, 6.). Zugleich erließ er das Verbot, daß kein Jude ſich der Stadt nahen ſolle. Vergl. Juſtinus Martyr, apol. II. (nach der bezeichneten Ausgabe p. 84.), ferner in ſeinem dialogus c. Tryph. Jud. p. 234., Tertullian, adv. Judaeos c. 13. (nach der Ausgabe Basileae 1562. p. 137.), Euſebius, h. e. IV, 6., dem. evang. VIII, 18. und ſeinen Commentar zu den Pſalmen LIX. v. 7. (in Montfaucons collectio nova patrum graecorum tom. I. p. 382.), endlich ſeinen Commentar zum Jeſaias c. 6. in fine (Montfaucon II. p. 379.), Hieronymus, Commentar zum Jeremias, lib. IV. c. 18. (nach der Ausgabe von Vallarſi, tom. IV. ed. II., Venetiis 1767. p. 971.), zum Jeſaias, lib. III. c. 6. v. 11. 12. 13. (tom. IV. p. 100.) u. a. St.

82) Bemerkenswerth ſind die Worte des Sulpitius Severus, hist. sacr. lib. II. c. 31. (in der bibl. patr. max., Lugdun. Batav. 1677. tom. VI. p. 344.). Sub Hadriano deinde Judaei rebellare voluerunt, Syriam ac Palaestinam deripere conati, missoque exercitu subacti sunt. Qua tempestate Hadrianus existimans se Christianam fidem loci injuria perempturum, et in templo ac loco dominicae passionis daemonum simulacra constituit. Et quia Christiani ex Judaeis potissimum putabantur (namque tum Hierosulmae nonnisi ex circumcisione habebat ecclesia sacerdotem), militum cohortem custodias in perpetuum agitare jussit, quae Judaeos omnes Hierosolymae aditu arceret. Quod quidem christianae fidei proficiebat, quia tam paene omnes Christum deum sub legis observatione credebant. (Soll dies von den paläſtinenſiſchen Chriſten allein gelten, ſo iſt es richtig, nicht aber von den übrigen). Nimirum id domino ordinante dispositum, ut legis servitus a libertate fidei atque ecclesiae

kus [83]); ein anderer, noch in judaistischer Beschränktheit befangen, wollte vom Gesetz nicht lassen. Unter diesen Letztern werden aber jetzt zwei verschiedene Arten bemerkbar. Die Entsagung vom Gesetz bei dem einen Theile hatte auch bei dem andern, der vom Gesetz nicht lassen wollte, das offene Hervortreten der Verschiedenheit zur Folge, welche unter den Judenchristen immer bestanden hatte. Ein Theil hielt nämlich die Beobachtung des Gesetzes nur für sich selbst fest, ohne sie den Heidensten auferlegen zu wollen, ein anderer behauptete seine absolute Gültigkeit, welche Differenz auch mit einer Verschiedenheit der Ansichten über Christus zusammenhing. Die Erstern sind die später sogenannten Nazaräer, die Letztern die Ebioniten. Wie sich auf diese Weise die judaistische Denkweise nach und nach aus der frühern Unbestimmtheit zu den bestimmten Formen des Ebionitismus und Nazaräismus ausgebildet hatte, so hatten um dieselbe Zeit die früher dogmatisch weniger fixirten Ansichten der Kirche sich in festere Formen umgesetzt, so daß man jetzt von beiden Seiten bis zu dem Punkt gekommen war, wo die judaisirenden Parteien, die Nazaräer und Ebioniten, als besondere Secten neben der Kirchengemeinschaft, die Letzteren dazu als Häretiker galten.

Somit fällt die Entstehung des Ebionitismus ins Jahr 138. Daß hiermit die Zeugnisse der Väter über die Entstehungszeit zusammenstimmen, werden wir späterhin (§. 6.) zeigen. — Zunächst müssen wir auf den Charakter der unmittelbar nachapostolischen Zeit näher eingehen, um den dogmatischen Standpunkt der Kirche zu jener Zeit, als der Ebionitismus auftrat, kennen zu lernen. Zugleich werden wir die Grundlosigkeit der Annahme, daß die ganze älteste Kirche ebionitisch gesinnt gewesen sei, klar erkennen können.

---

tolleretur. Ita tum primum Marcus ex gentilibus apud Hierosolymam episcopus fuit.

83) Vergl. den Schluß der Anm. 82. angeführten Stelle und Euseb h. e. IV, 6.

§. 4.

Dogmatiſcher Charakter der nachapoſtoliſchen Zeit bis zum Hervortreten des Ebionitismus. Stellung der ſpätern Zeit zu demſelben.

Wir haben ſchon im vorigen §. darauf hingewieſen, welchen Einfluß die Zerſtörung Jeruſalems auf die außerpaläſtinenſiſchen Gemeinden hatte; wie von dieſer Zeit an die frühern Spaltungen der Juden- und Heidenchriſten ſchwinden und beide zu einem Ganzen zuſammenwachſen. Dieſe Verſchmelzung des judenchriſtlichen und pauliniſchen Elements bedingt den eigenthümlichen dogmatiſchen Charakter jener Zeit, wobei natürlich mannigfache Differenzen Statt finden, je nachdem das eine oder andere vorwaltete. Indem wir den Charakter der Zeit vom Ende des erſten Jahrhunderts bis zur Entſtehung des Ebionitismus darſtellen wollen, ſcheint es, um die Schilderung nicht zu allgemein zu halten, am geeignetſten, die einzelnen uns erhaltenen Schriften nach ihrer Eigenthümlichkeit durchzunehmen; jedoch nur in ſoweit, als es nothwendig iſt, die Richtung zu erkennen, ſo daß wir daher auf eine vollſtändige Erſchöpfung ihres Lehrgehalts verzichten. Der dieſem Zeitraum eignen dogmatiſchen Unbeſtimmtheit der Vorſtellungen, welche in die ſpätern feſten Formen umzuſetzen eben ſo verkehrt iſt, als ſie in einen völligen Widerſpruch mit ihnen zu bringen, nicht zu nahe zu treten, reden wir im Folgenden mit den eigenen Worten der einzelnen Schriftſteller.

Zunächſt kommt der gegen das Ende des erſten Jahrhunderts verfaßte [1]) Brief des römiſchen Clemens an die corinthiſche

---

1) Neuerdings hat freilich Schenkel (die zweite Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus, Stud. und Krit. 1841. Heft II. S. 65 ff., dem Huther in Illgen's Zeitſchrift 1841. Heft IV. S. 21. beiſtimmt) nach dem Vorgang von Grabe, Fleury, Pagi, Gallandi u. a. zu erweiſen geſucht, daß die Abfaſſung unſers Briefs vor dem Jahre 70, wahrſcheinlich ums Jahr 64 oder 65 anzuſetzen ſei. Wäre dem ſo, ſo könnte Clemens ſchwerlich nach Linus und Anakletus (was wir oben S. 121 ff. vorausgeſetzt) das biſchöfliche Amt bekleidet haben, wie denn auch Schenkel ihn erſt nach dieſen ſetzt. Allein die von ihm für die Abfaſſung des Briefs vor dem Jahre 70 beigebrachten Gründe ſind keineswegs beweiſende. Ginge freilich aus dem 41ten Capitel hervor, daß der jeruſalemiſche Tempel zur

als politiſche und religiöſe Macht den Todesſtoß erlitten hatte, verſchmolzen ſie größtentheils mit den Heidenchriſten; die frühern Spaltungen der einzelnen Gemeinden hörten auf, und nur hie und da begegnen wir Judenchriſten, die ihr Judenthum geltend machen wollten und in iſolirter Stellung verharrten [55]). Zu dieſer Verſchmelzung trug ganz beſonders auch die vermittelnde Wirkſamkeit des Apoſtels Johannes in Kleinaſien, welches von jetzt an bis ins zweite Jahrhundert hinein der belebteſte Theil der Chriſtenheit wurde [56]), viel bei. Hierdurch erhielt die nachapoſtoliſche Zeit ihre eigenthümliche Beſtimmtheit, die wir §. 4. näher kennen lernen werden.

Von gleicher Wichtigkeit war die Zerſtörung Jeruſalems für die paläſtinenſiſchen Chriſten. — Schon vor der Belagerung Jeruſalems war die dortige Chriſtengemeinde nach Pella entflohn [57]), kehrte aber größtentheils bald darauf nach Jeruſa-

---

um. Da kommen paläſtinenſiſche Chriſten an. Aus Furcht vor dieſen läßt ſich Petrus bewegen und die übrigen Judenchriſten der antiochenſiſchen Gemeinde, die vorher mit den Heidenchriſten in freundlicher Berührung geſtanden, mit ihm (οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι v. 13. können nur ſolche ſein, die keine Eiferer für das Geſetz waren, alſo nicht die paläſtinenſiſchen Chriſten, denn bei dieſen wäre das Zurückziehn von den Heiden keine ὑπόκρισις geweſen), ſich vom Umgang mit den heidenchriſtlichen Brüdern zurückzuziehn.

55) Wie ſolche z. B. in den ignatianiſchen Briefen bekämpft werden. Vergl. §. 4.

56) Vergl. Lücke, Commentar über die Schriften des Johannes, Theil I. 3te Aufl. Bonn 1840. S. 35—37.

57) Vergl. Euſeb h. e. III, 5. (nach der Ausgabe von Heinichen I. p. 196.), Epiphanius haer. XXIX. §. 7. (nach der Ausgabe des Petav I. p. 123.) und de mensuris et ponderibus §. 15. (nach der genannten Ausgabe II. p. 171.). Nach Euſeb geſchah dies κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι' ἀποκαλύψεως δοθέντα, nach Epiphanius in der zweiten Stelle in Folge einer Offenbarung Gottes durch einen Engel. Die Entſtehung dieſer Sage läßt ſich leicht erklären. Schon an ſich iſt wahrſcheinlich (wie dies auch wohl durch die erſtere Stelle des Epiphanius beſtätigt wird, — — Χριστοῦ φήσαντος καταλεῖψαι τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ ἀναχωρῆσαι), daß man die Flucht aus Jeruſalem mit dem Ausſpruch Chriſti bei Matth. XXIV, 15. 16., «wenn Ihr ſehen werdet den Gräuel der Verwüſtung, — — — alsdann fliehe auf die Berge, wer im jüdiſchen Lande iſt», in Verbindung gebracht haben wird. War dies aber der Fall, ſo konnte man ſpäterhin leicht die Flucht in Folge einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung eintreten laſſen.

zurück [58]). Zwar waren sie zu unmittelbar von dem gro-
Ereigniß betroffen, als daß sie sogleich dessen volle Bedeu-
g zu erkennen vermochten, zu sehr in jüdischer Beschränktheit
ngen, als daß sie diese sogleich hätten aufgeben können.
er wenn sie früher in Gefahr gestanden hatten, ganz ins
denthum zurückzusinken, so wurden sie von jetzt an mehr und
r äußerlich und innerlich von den Juden geschieden, wie
dies jetzt näher sehen werden.

Das frühere Band der gläubigen Juden mit ihren un-
ubigen Brüdern war jetzt gelöset. Einmal verlor das große
nedrium, bisher das höchste weltliche und geistliche Gericht
Juden, «die höchste Administratur- und Legislaturbehörde
jüdischen Kirchenwesens» [59]), welches früher die gläubigen
d ungläubigen Juden zusammengehalten hatte, wie es seinen
t und seine Verfassung [60]) veränderte, fast ganz seine Be-
utung [61]). Sodann aber traten jetzt die Judenchristen nicht
ein aus dem Synagogenverband mit ihren ungläubigen Brü-
n [62]), sondern auch die weitere Verbindung durch den ge-

---

58) Vergl. Epiphanius de mens. et pond. §. 15. Aquila, heißt hier, vom Kaiser Hadrian nach Jerusalem gesandt, fand dort Christen. ιαν γὰρ ὑποστρέψαντες ἀπὸ Πέλλης τῆς πόλεως εἰς Ἱερουσαλὴμ. — — Ἡνίκα γὰρ ἔμελλεν ἡ πόλις ἁλίσκεσθαι ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων, ὠσεχρηματίσθησαν ὑπὸ ἀγγέλου πάντες οἱ μαθηταὶ, μεταστῆναι ὁ τῆς πόλεως μελλούσης ἄρδην ἀπόλλυσθαι. Οἵτινες καὶ μεταστάντες γενόμενοι ᾤκησαν ἐν Πέλλῃ, τῇ προγεγραμμένῃ πόλει πέραν τοῦ Ἰορδάνου. — — Μετὰ δὲ τὴν ἐρήμωσιν Ἱερουσαλὴμ ἐπαναστρέψαντες, ὡς ἔφην, σημεῖα μέγαλα ἐπετέλουν.

59) Die Bedeutung desselben ist gut entwickelt von Hartmann, Verbindung des alt. u. n. Test., Hamburg 1831. S. 166—221.

60) Es ward unter Titus von Jerusalem nach Jamnia (Jabna Chron. 26, 6.) verlegt, und an die Stelle des bisherigen Präsidenten, in der Regel der jedesmalige Hoheprieſter war (vergl. Winer's Real-con Thl. II. S. 643.), trat jetzt ein Patriarch zu Tiberias. Vergl. benus, de synedriis veterum Hebraeorum, lib. II. Londini 1653. . 15. §. 9. p. 629., Witsius, miscellanea sacra, Trajecti ad Rhe-n 1692. p. 555 seqq., Walch, historia Patriarcharum Judaeorum, ae 1752. p. 128. 227., Münter, der jüdische Krieg unter Trajan Hadrian, Altona und Leipzig 1821. S. 46.

61) Vergl. Walch l. l. p. 124 seqq.

62) Was schon aus dem Umstand, daß die Juden jetzt anfingen, in

meinſchaftlichen levitiſchen Tempeldienſt und Opfercultus, woran auch die paläſtinenſiſchen Chriſten früher ſo entſchieden feſtgehalten hatten [63]), war mit der Zerſtörung des Tempels vernichtet. Dazu kam, daß, wie die paläſtinenſiſchen Chriſten in der Zerſtörung Jeruſalems wohl eine Strafe Gottes über ihre ungläubigen Brüder ſahen [64]), ſo dieſe in jener Kataſtrophe auf gleiche Weiſe ein Strafgericht über die vom Judenthum Abgefallenen erblicken mochten. Wenigſtens ſteigerte ſich jetzt der Haß der Juden gegen die Judenchriſten zu einer außerordentlichen Höhe. Wenn früherhin nur die Sadducäer gegen die Chriſten feindlich aufgetreten waren, und der Zwieſpalt der Phariſäer und Sadducäer zur Folge hatte, daß die Erſteren dem Chriſtenthum günſtiger geſinnt waren [65]), ſo traf die Judenchriſten jetzt der Haß der geſammten Juden. Die um dieſe Zeit [66]) gegen die Judenchriſten verfaßte Verfluchungsformel ברכת המינים [67]): eben Abtrünnigen (משומדים) [68]) ſei keine Hoffnung, und alle Häretiker (מינים) [69]) mögen augenblicklich umkommen, und das Reich

---

ihren Synagogen die Judenchriſten zu verfluchen, worüber nachher, ſ... Genüge erhellt.

63) Wie wir dies vorhin aus dem Hebräerbrief erkannt haben.

64) Wenigſtens werden ſchon im Brief des Barnabas c. 4, ... Juſtin, dialogus cum Tryphone Judaeo (nach der Ausgabe Francof... ad Viatr. 1686. p. 272. 337.), von Tertullian, adv. Judaeos (nach ... Ausgabe Basileae 1562. p. 137. 139 seqq.), Euſeb, praep. ev... lib. I. (nach der Ausgabe Coloniae 1688. p. 28.) die traurigen Sc... ſale der Juden, die Zerſtörung ihrer Hauptſtadt und ihres Tempels ... Strafe für ihren Unglauben und zum Beweis, daß Gott ſie verla... geltend gemacht.

65) Vergl. oben Anm. 8.

66) Vergl. beſonders Vitringa, de synagoga vetere ed. II., L... copetrae 1726. p. 1047—50. Der Verfaſſer war Samuel der K... auf Veranlaſſung von Gamaliel, einem Enkel des Lehrers des Paulus.

67) Daß dieſe Formel gegen die Römer und die Juden... gerichtet iſt, hat Vitringa l. l. nach dem Vorgang von vielen ... gezeigt.

68) Ueber dieſes Wort vergl. Buxtorfs lexicon chald. ... rabb., Basileae 1639., unter dem Titel משד. —

69) Vergl. Buxtorf Lexicon und die von Gieſeler, Kirchenge... I. 111. angeführten Schriften. Auch noch in ſpätern Zeiten nann... Juden ihre zum Chriſtenthum übergetretenen Brüder מינים, die ...

es Uebermuths werde ausgerottet und zerbrochen eilends in nſern Tagen. Gelobt ſeiſt Du» u. ſ. w. [70]), die öffentlich in en Synagogen verleſen ward, zeigt ebenſo ſehr als der durch ie Juden veranlaßte Kreuzestod des zweiten Vorſtehers der ruſalemiſchen Chriſten, Symeon [71 a]), von ihrer großen Erbit- rung gegen ihre gläubigen Brüder [71 b]). Zogen die Juden uf dieſe Weiſe ſelbſt eine Scheidewand zwiſchen ſich und den udenchriſten, ſo fehlte es auch für die Letztern nicht an man- igfachen äußern Aufforderungen, ihre Verſchiedenheit geltend u machen. Die Juden mußten nämlich nach der Zerſtörung es Tempels die jährliche Abgabe von zwei Drachmen, welche

---

s Hieronymus (ſiehe §. 5.). Vergl. auch Baumgarten-Cruſius, Lehr- uch der Dogmengeſchichte I, S. 111.

70) Dieſe Formel iſt angeführt von Vitringa l. l. p. 1036., in er etwas veränderten Recenſion von Rhenferd, dissertatio de fictis daeorum et Judaizantium haeresibus p. 112. und Buxtorf, lexicon ald. etc. p. 2442.

71 a) Vergl. Hegeſipp bei Euſebius h. e. III, 32. ἐπὶ Τραϊανοῦ σαρος καὶ ὑπατικοῦ Ἀττικοῦ, nach dem Chronicon Paſchale i. J. 108.

71 b) Daß der Haß der Juden ſich ganz beſonders gegen diejenigen ndte, welche aus ihren Volksgenoſſen zum Chriſtenthum übertraten, an ſich natürlich und erhellt außer dem oben Beigebrachten noch na- ntlich aus dem Edict des Kaiſers Conſtantin des Großen, worin den den, ihren Vorgeſetzten und Patriarchen kund gethan wird, daß, wo- n irgend einer künftig ſolche, die ihrer Secte entfliehn und ſich zur rehrung Gottes wenden würden, mit Steinen oder mit andern Ausbrü- n der Wuth, wie bisher geſchehen ſei, verfolgen werde, er mit allen eilnehmern verbrannt werden ſolle. Dieſes Edict iſt abgedruckt in alch's historia patriarcharum Judaeorum p. 8 seq. Auch bezeugt piphanius, adv. haer. XXIX, 9., daß die Juden die judenchriſtliche rtei der Nazaräer täglich drei Mal verfluchten. Indeſſen iſt hier doch hrſcheinlich, daß dies auf einem Mißverſtändniß von Seiten des Epi- anius beruht. Wie Hieronymus meldet, verfluchten nämlich die Juden Chriſten unter dem Namen der Nazaräer. Vergl. ſeinen comment. Jesaiam lib. II. cap. 5. v. 18. 19. (nach der Ausgabe des Vallarſi, m. IV. ed. II. Venetiis 1767, p. 81. Dicuntur autem haec ad prin- es Judaeorum, — — — quod — — — usque hodie perseverent blasphemio, et ter per singulos dies in omnibus synagogis sub mine Nazarenorum anathematizent vocabulum christianum. Daſ- e berichtet Hieronymus, comment. in Jes. lib. XIII. c. 49. v. 7. m. IV. p. 565.) lib. XIV. c. 52. v. 4. 5. (tom. IV. p. 604.) u. er. Vergl. auch Semiſch, Juſtin d. Märtyrer I. S. 29 f.

ſie früher an den Tempel entrichtet hatten [72]), dem capitoliniſchen Jupiter zahlen [73]); und wenn die Juden ſich auf alle mögliche Weiſe derſelben zu entziehn ſuchten, ſo daß von Seiten der Römer ſelbſt gerichtliche Unterſuchungen angeſtellt wurden [74]), wie vielmehr mußten ſich nicht die Judenchriſten veranlaßt fühlen, ihren Unterſchied von den Juden geltend zu machen. Dazu kam ſpäterhin der Aufſtand unter Barkochba [75]). Die Chriſten konnten den Fanatismus ihrer ungläubigen Brüder nicht theilen, das Bemühen des Barkochba, ſie für ſeine Sache zu gewinnen, war vergebens, ſeine Rache dafür deſto ſchrecklicher [76]). Alles Dieſes mußte die Chriſten und Juden äußerlich und innerlich mehr von einander ſcheiden [77]). Und als

---

72) Vergl. Joſephus, antiqq. XVIII, 9. 1. Auch im n. T. wird dieſer Abgabe Erwähnung gethan, Matth. XVII, 24., wozu die Commentatoren nachzuleſen ſind.

73) Joſephus, de bello jud. lib. VII. c. 6. §. 6., Dio Caſſius hist. rom. lib. LXVI. c. 7. Die letzte Stelle lautet: *Καὶ ἀπ' ἐκείνου δίδραχμον ἐτάχθη τοὺς τὰ πάτρια αὐτῶν ἔθη περιστέλλοντας τῷ Καπιτωλίῳ Διὶ κατ' ἔτος ἀποφέρειν.* —

74) Vergl. Sueton, in Domitianum c. 12.

75) Vergl. hierüber, wie über das Folgende die ſchon angeführte treffliche, kleine Schrift von Münter, der jüdiſche Krieg u. ſ. w. S. 45 ff. — Die nächſte Veranlaſſung des Kriegs war das Verbot der Beſchneidung durch Hadrian (vergl. Spartianus, in Hadr. c. 14. moverunt ea tempestate et Judaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia, ſiehe dazu Münter S. 36.) und ſein Vorhaben, an der Stelle des alten Jeruſalems eine neue Stadt, Aelia Capitolina zu gründen (Dio Caſſius, hist. rom. lib. LXIX. c. 12. Vergl. Anm. 81.

76) Dies bezeugen einſtimmig Juſtinus Martyr, apol. I. c. 31. (nach der von mir benutzten Ausgabe p. 72.). *Καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γενομένῳ Ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχοχέβας, ὁ τῶν Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δείνας, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι,* — Eusebius in ſeinem chronicon ad ann. Hadr. XVIII. und h. e. IV, 6, wo er den Barkochbas einen *ἄνδρα φοινικὸν καὶ ληστρικόν τινα ἄνδρα* nennt, — Hieronymus, catal. vir. illust. c. 21. — — qua tempestate et Chochibus dux judaicae factionis Christianos variis supplicis enecavit, — Oroſius, histor. lib. VII. c. 12. Vergl. Münter S. 45.

77) Vergl. Joſti, Geſchichte der Iſraeliten, Theil IV. S. 82. «Nicht allein durch die Unverſchämtheit des Barkochba erbittert, ſondern ſelbſt durch die Richtung, welche die Empörung der Juden nahm,

ıach einem harten, verzweifelten Kampf unter dem
ian erlagen, da mußte wiederum den Judenchriſten
nicht mit den Juden verwechſelt zu werden. Wenn
: des Chronicon Paſchale gegründet iſt, daß Ariſto
em Kaiſer Hadrian um das Jahr 134 eine Apo-
)en hat [78a]), ſo wird dieſe ſich unzweifelhaft haupt-
der Nachweiſung ihres Unterſchieds von den Juden
ıben [78b]). —

ɛ äußern Trennung der Judenchriſten von den Ju-
immer mehr und mehr im Verlauf von 60 Jahren
tte, geſellte ſich bei ſehr Vielen unzweifelhaft eine
embung vom Judenthum. Die gleich von Anfang
retene Differenz, je nachdem man dem Geſetz abſo-
it beilegte, oder es nur für ſich ſelbſt halten wollte,
ıergegangen und hatte nur zurücktreten können bei
ımen Oppoſition gegen den Heidenapoſtel, der die
n als ebenbürtige Genoſſen des Reichs Gottes gel-
wollte, und die Maſſe der Heiden in daſſelbe auf-
lle Juden gläubig geworden waren. Aber ſie war
ıreten, nicht vernichtet. Je mehr in dem Zeitraum

ıen Wunſch hegen, öffentlich von ihnen geſchieden zu wer-
in der drohenden Verfolgung begriffen zu ſein. Und wirk-
ie Chriſten aus ihrer Ruhe in jener furchtbaren Zeit ſich
n ein Verdienſt und bauten auf den Grund ihrer Treue in
ıg der Unterthanspflichten ihre Rechtfertigung gegen die un-
folger».

m Chronicon Paſchale ad ann. II. Olympiad. 228. heißt
ῳ ἔτει Ἀπελλῆς καὶ Ἀρίστων, ὧν (wofür nach der Ver-
Fabricius, delectus argumentorum et syllabus scripto-
tatem rel. christ. asseruerunt p. 153, wohl ὁ Πελλαῖος
zu leſen iſt) *μέμνηται Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἐν τῇ ἐκκλη-*
ῦ ἱστορίᾳ, ἐπιδίδωσιν ἀπολογίας σύνταξιν περὶ τῆς καθ'
ίας Ἀδριανῷ τῷ βασιλεῖ. Ueber Ariſton von Pella vergl.
Lumper, historia theologico-critica de vita — — —
I. Aug. Vindel. 1783. p. 385—96.

Die er auch eine eigene Schrift geſchrieben hat, die bis auf
Fragmente (bei Routh, reliquiae sacrae I. p. 91—93.)
ıgen iſt, in welcher er den Unterſchied der Juden von den
rheben mußte, die disputatio Jasonis (eines Juden) et
Chriſten), worüber Lumper l. l. zu vergleichen iſt.

von 70 bis 130 die Judenchriſten durch ihre Schickſale auf ſich ſelbſt angewieſen, ihr Blick von den Heidenchriſten abgezogen war, deſto freier konnten ſich die eigenen Differenzen entfalten; je mehr jetzt an die Stelle der frühern Oppoſition gegen die Heidenchriſten, der Gegenſatz gegen die Juden trat, deſto leichter konnten ſie ſich veranlaßt fühlen, wie ſie früher oft genug mit den ungläubigen Juden gegen die Heidenchriſten gemeinſame Sache gemacht hatten, ſo ſich jetzt den Heidenchriſten näher anzuſchließen. — Die Zerſtörung Jeruſalems trat immer mehr in den Hintergrund, die nächſten Wirkungen waren allmählig verſchwunden, um ſo unbefangener konnten ſie die Bedeutung dieſes Ereigniſſes erkennen. So hatten ſich denn nach und nach Viele unter den Judenchriſten innerlich dem Judenthum entfremdet [79]). Aber nicht Alle waren zu dieſer Reife gediehen, viele waren noch in ſtarrer judaiſtiſcher Anhänglichkeit am Geſetz befangen [80a]). Innerlich hatte ſich die Scheidung beider Theile vollzogen, äußerlich war ſie noch nicht hervorgetreten. Noch immer ſtand ein Biſchof aus der Beſchneidung der paläſtinenſiſchen Kirche vor, noch immer beobachteten alle das Geſetz [80b]). Aber nur eine äußere Veranlaſſung war erforderlich, daß die innere Trennung ſich auch äußerlich herausſtellte.

Dieſe ward durch die Erbauung von Aelia Capitolina unter Hadrian an der Stelle des zerſtörten Jeruſalems und durch das Verbot, daß ſich kein Jude derſelben nahen dürfe, gegeben [81]). Dies war das Signal zur offenen Tren-

---

79) Daß dies der Fall war, davon legt der Umſtand, daß ſpäterhin, wie wir gleich ſehen werden, viele vom Geſetz ließen, das beſte Zeugniß ab.

80a) Was die Entſtehung des Ebionitismus bezeugt.

80b) Vergl. Euſeb. h. e. IV, 5. Bis zum jüdiſchen Krieg unter Hadrian, wird hier berichtet, ſtanden 15 Biſchöfe, alle aus der Beſchneidung, der judenchriſtlichen Gemeinſchaft vor. Denn damals beſtand die ganze Kirche aus gläubigen Hebräern u. ſ. w. Vergl. auch die Anm. 81 aus Sulpitius Severus anzuführende Stelle.

81) Bei der erſten Zerſtörung unter Titus waren wohl nur unbedeutende Ueberreſte erhalten worden. Wenigſtens erzählt Joſephus (de bello judaico lib. VII. c. 1.), daß nur drei Thürme als Bedeckung für die Truppen, die Titus dort zurückgelaſſen, erhalten worden ſeien, und Titus ſelbſt beim Anblick der gänzlichen Zerſtörung (lib. VII. c. 5.) mit

nung [82]). Der freier geſinnte Theil der Judenchriſten entſagte dem Geſetz und wählte ſich einen heidenchriſtlichen Biſchof, Mar-

---

tiefem Bedauern ergriffen worden ſei. Mag immerhin des Joſephus Angabe etwas übertrieben ſein — wie ja die dort zurückgelaſſenen Truppen Wohnungen für ſich haben mußten — ſicher iſt dem Bericht des Euſebius (demonst. evang. VI, 18.), daß nur die Hälfte der Stadt zerſtört worden ſei, kein Glaube beizumeſſen; um ſo mehr als aus dieſer Stelle hervorgeht, daß die Weiſſagung Zachar. XIV, 2. ihn zu dieſer Angabe verleitet (vergl. Münter S. 40). — Theilweiſe wurde die Stadt nach der Zerſtörung von den zurückkehrenden Judenchriſten, wie von den Juden, welche dort geblieben waren — einigen Ueberbleibſeln der Stämme Juda und Benjamin (vergl. Basnage, histoire de Juifs XI. p. 255.) — wieder aufgebaut. Da erfolgte der Entſchluß des Hadrian, die Stadt aufzubauen und eine heidniſche Colonie dahin zu führen (Dio Caſſius, hist. rom. lib. LXIX. c. 12.). Allein der Ausbruch des Kriegs verhinderte die Ausführung ſeines Entſchluſſes; erſt nach deſſen Beendigung vollendete er den Aufbau und gab der Stadt den neuen Namen Aelia-Capitolina (Euſeb h. e. IV, 6.). Zugleich erließ er das Verbot, daß kein Jude ſich der Stadt nahen ſolle. Vergl. Juſtinus Martyr, apol. II. (nach der bezeichneten Ausgabe p. 84.), ferner in ſeinem dialogus c. Tryph. Jud. p. 234., Tertullian, adv. Judaeos c. 15. (nach der Ausgabe Basileae 1562. p. 137.), Euſebius, h. e. IV, 6., dem. evang. VIII, 18. und ſeinen Commentar zu den Pſalmen LIX. v. 7. (in Montfaucons collectio nova patrum graecorum tom. I. p. 382.), endlich ſeinen Commentar zum Jeſaias c. 6. in fine (Montfaucon II. p. 379.), Hieronymus, Commentar zum Jeremias, lib. IV. c. 18. (nach der Ausgabe von Vallarſi, tom. IV. ed. II., Venetiis 1767. p. 971.), zum Jeſaias, lib. III. c. 6. v. 11. 12. 13. (tom. IV. p. 100.) u. a. St.

82) Bemerkenswerth ſind die Worte des Sulpitius Severus, hist. sacr. lib. II. c. 31. (in der bibl. patr. max., Lugdun. Batav. 1677. tom. VI. p. 344.). Sub Hadriano deinde Judaei rebellare voluerunt, Syriam ac Palaestinam deripere conati, missoque exercitu subacti sunt. Qua tempestate Hadrianus existimans se Christianam fidem loci injuria perempturum, et in templo ac loco dominicae passionis daemonum simulacra constituit. Et quia Christiani ex Judaeis potissimum putabantur (namque tum Hierosulmae nonnisi ex circumcisione habebat ecclesia sacerdotem), militum cohortem custodias in perpetuum agitare jussit, quae Judaeos omnes Hierosolymae aditu arceret. Quod quidem christianae fidei proficiebat, quia tam paene omnes Christum deum sub legis observatione credebant. (Soll dies von den paläſtinenſiſchen Chriſten allein gelten, ſo iſt es richtig, nicht aber von den übrigen). Nimirum id domino ordinante dispositum, ut legis servitus a libertate fidei atque ecclesiae

kus [83]); ein anderer, noch in judaistischer Beschränktheit befangen, wollte vom Gesetz nicht lassen. Unter diesen Letztern werden aber jetzt zwei verschiedene Arten bemerkbar. Die Entsagung vom Gesetz bei dem einen Theile hatte auch bei dem andern, der vom Gesetz nicht lassen wollte, das offene Hervortreten der Verschiedenheit zur Folge, welche unter den Judenchristen immer bestanden hatte. Ein Theil hielt nämlich die Beobachtung des Gesetzes nur für sich selbst fest, ohne sie den Heidensten auferlegen zu wollen, ein anderer behauptete seine absolute Gültigkeit, welche Differenz auch mit einer Verschiedenheit der Ansichten über Christus zusammenhing. Die Erstern sind die später sogenannten Nazaräer, die Letztern die Ebioniten. Wie sich auf diese Weise die judaistische Denkweise nach und nach aus der frühern Unbestimmtheit zu den bestimmten Formen des Ebionitismus und Nazaräismus ausgebildet hatte, so hatten um dieselbe Zeit die früher dogmatisch weniger fixirten Ansichten der Kirche sich in festere Formen umgesetzt, so daß man jetzt von beiden Seiten bis zu dem Punkt gekommen war, wo die judaisirenden Parteien, die Nazaräer und Ebioniten, als besondere Secten neben der Kirchengemeinschaft, die Letzteren dazu als Häretiker galten.

Somit fällt die Entstehung des Ebionitismus ins Jahr 138. Daß hiermit die Zeugnisse der Väter über die Entstehungszeit zusammenstimmen, werden wir späterhin (§. 6.) zeigen. — Zunächst müssen wir auf den Charakter der unmittelbar nachapostolischen Zeit näher eingehen, um den dogmatischen Standpunkt der Kirche zu jener Zeit, als der Ebionitismus auftrat, kennen zu lernen. Zugleich werden wir die Grundlosigkeit der Annahme, daß die ganze älteste Kirche ebionitisch gesinnt gewesen sei, klar erkennen können.

---

tolleretur. Ita tum primum Marcus ex gentilibus apud Hierosolymam episcopus fuit.

83) Vergl. den Schluß der Anm. 82. angeführten Stelle und Euseb h. e. IV, 6.

§. 4.

Dogmatiſcher Charakter der nachapoſtoliſchen Zeit bis zum Hervortreten des Ebionitismus. Stellung der ſpätern Zeit zu demſelben.

Wir haben ſchon im vorigen §. darauf hingewieſen, welchen Einfluß die Zerſtörung Jeruſalems auf die außerpaläſtinenſiſchen Gemeinden hatte; wie von dieſer Zeit an die frühern Spaltungen der Juden- und Heidenchriſten ſchwinden und beide zu einem Ganzen zuſammenwachſen. Dieſe Verſchmelzung des judenchriſtlichen und pauliniſchen Elements bedingt den eigenthümlichen dogmatiſchen Charakter jener Zeit, wobei natürlich mannigfache Differenzen Statt finden, je nachdem das eine oder andere vorwaltete. Indem wir den Charakter der Zeit vom Ende des erſten Jahrhunderts bis zur Entſtehung des Ebionitismus darſtellen wollen, ſcheint es, um die Schilderung nicht zu allgemein zu halten, am geeignetſten, die einzelnen uns erhaltenen Schriften nach ihrer Eigenthümlichkeit durchzunehmen; jedoch nur in ſoweit, als es nothwendig iſt, die Richtung zu erkennen, ſo daß wir daher auf eine vollſtändige Erſchöpfung ihres Lehrgehalts verzichten. Der dieſem Zeitraum eignen dogmatiſchen Unbeſtimmtheit der Vorſtellungen, welche in die ſpätern feſten Formen umzuſetzen eben ſo verkehrt iſt, als ſie in einen völligen Widerſpruch mit ihnen zu bringen, nicht zu nahe zu treten, reden wir im Folgenden mit den eigenen Worten der einzelnen Schriftſteller.

Zunächſt kommt der gegen das Ende des erſten Jahrhunderts verfaßte [1]) Brief des römiſchen Clemens an die corinthiſche

---

1) Neuerdings hat freilich Schenkel (die zweite Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus, Stud. und Krit. 1841. Heft II. S. 65 ff., dem Huther in Illgen's Zeitſchrift 1841. Heft IV. S. 21. beiſtimmt) nach dem Vorgang von Grabe, Fleury, Pagi, Gallandi u. a. zu erweiſen geſucht, daß die Abfaſſung unſers Briefs vor dem Jahre 70, wahrſcheinlich ums Jahr 64 oder 65 anzuſetzen ſei. Wäre dem ſo, ſo könnte Clemens ſchwerlich nach Linus und Anakletus (was wir oben S. 121 ff. vorausgeſetzt) das biſchöfliche Amt bekleidet haben, wie denn auch Schenkel ihn erſt nach dieſen ſetzt. Allein die von ihm für die Abfaſſung des Briefs vor dem Jahre 70 beigebrachten Gründe ſind keineswegs beweiſende. Ginge freilich aus dem 41ten Capitel hervor, daß der jeruſalemiſche Tempel zur

Gemeinde, über deſſen Aechtheit gegenwärtig kein Zweifel mehr obwaltet [2]), in Betracht. Der dogmatiſche Lehrinhalt iſt folgender:

Zeit der Abfaſſung noch geſtanden, ſo wäre der Brief unzweifelhaft vor dem Jahre 70 verfaßt. Die betreffenden Worte lauten: *Οὐ πανταχοῦ, ἀδελφοὶ, προσφέρονται θυσίαι ἐνδελεχισμοῦ, ἢ εὐχῶν, ἢ περὶ ἁμαρτίας καὶ πλημμελίας, ἀλλ' ἐν Ἱερουσαλὴμ μόνῃ, κἀκεῖ δὲ οὐκ ἐν παντὶ τόπῳ προσφέρεται, ἀλλ' ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ πρὸς τὸ θυσιαστήριον.* Aber es iſt ſchon von Andern gezeigt worden, wie dieſe Stelle keineswegs nothwendig auf das damalige Fortbeſtehen des Tempels hinführt. Clemens ermahnt die korinthiſche Gemeinde, die einen Theil ihrer Presbyter abgeſetzt hatte, zur Wiederherſtellung der Ordnung. Deshalb ſpricht er c. 40. ganz allgemein den Gedanken aus, man müſſe in Allem der von Gott feſtgeſetzten Ordnung folgen, und führt dies ſodann im Einzelnen durch. In dieſem Zuſammenhange ſagt er c. 41: «Nicht überall werden Opfer dargebracht, ſondern allein in Jeruſalem und zwar nur im Tempel. Wie dies eine göttliche Anordnung, mithin unverletzlich iſt, ſo auch die Einſetzung der Presbyter und Diakonen. Denn wie Gott Chriſtum geſandt, Chriſtus ſich Apoſtel erwählt hat, ſo haben dieſe jene kirchliche Ordnung eingeführt». — Es erhellt leicht, daß Clemens in dieſem Zuſammenhang das Präſens gebrauchen konnte — «nicht überall werden Opfer dargebracht, ſondern nur im Tempel» — ſich beziehend auf eine göttliche poſitive Anordnung, auch wenn der Tempel damals nicht mehr ſtand. Richtig bemerkt Lumper (histor. theol. critica etc. tom. I. p. 32.) gegen Grabe: Verum non attendit vir eruditus sermonis usum, quo res praeteritas veluti praesentes ob oculos ponere et per praesens tempus enuntiare narranti licet. Quid enim in hac epistola sibi vult «sacrificia non in omni loco, sed Hierosolymis tantum

2) Die Aechtheit des erſten clementiniſchen Briefes iſt durch innere und äußere Gründe außer allem Zweifel geſetzt, wie denn auch die namhafteſten Theologen der neueſten Zeit in der Anerkennung der Aechtheit einverſtanden ſind, Schmidt, Kirchengeſchichte I. 2te Aufl., Gießen 1824. S. 419., Hug, Einleit. Theil II. 3te Ausg., Stuttgart und Tübingen 1826. S. 479 f., Bleek, Hebräerbrief I. S. 91 f. u. 411., Gieſeler, Kirchengeſchichte I. 3te Aufl. S. 123., Credner, Beiträge S. 13 f., Rothe, die Anfänge u. ſ. w. S. 374 ff. 398 ff., Baumgarten-Cruſius, Compendium der Dogmengeſchichte S. 80., Neander, apoſtol. Zeitalt. S. 453 ff., womit ſeine Kirchengeſchichte zu vergleichen iſt. Ebenſo Danz, Henke, Olshauſen, Näbe, Kern, Schenkel, Möhler, Neudecker, Franke u. a. Um Ammon's Bedenklichkeiten gegen die Aechtheit (Geſchichte des Lebens Jeſu I. S. 33.) möchte es in der That bedenklich ſtehn. Auch Baur, der früher (Chriſtuspartei S. 151.) erklärt hatte, daß dieſer Brief unter die ächteſten Dokumente gehöre, äußert ſich in ſeiner Abhandlung über den Urſprung des Epiſkopats zweifelhaft darüber. —

Chriſtus iſt der Sohn Gottes, von dem Gott ſelbſt geſprochen: «Du biſt mein Sohn, heute habe ich Dich gezeugt»

offeruntur», nisi illud: ex praescripto legis sacrificia Hierosolymis tantum offeruntur, quod quidem praescriptum cum etiamnum in lege maneat, ipsa Clementis verba etiam nobis efferre non inepte nunc liceret. Ganz ähnliche Stellen aus dem Joſephus hat Orelli (selecta patr. eccles. capita ad ἐξηγητικὴν sacram pertinentia, p. III. Turici 1822. p. 4 seqq.) beigebracht. Vergl. auch Möhler's Patrologie S. 58., Franke (Clemens von Rom, in Rudelbach's und Guericke's Zeitſchrift 1841. Heft III. S. 82 ff), Bleek, (Hebräerbrief I. S. 433. Anm. 539.). — Damit aber fällt der Hauptbeweis für die Abfaſſung unſers Briefs vor dem Jahre 70. — Wenn Schenkel weiterhin aus c. 5., wo des Märtyrertodes des Petrus und Paulus erwähnt wird, ſchließt, daß der Brief nicht lange nachher geſchrieben worden ſei, ſo kann ich die Berechtigung hierzu nicht abſehen, da aus jener Stelle keineswegs hervorgeht, daß nur kurze Zeit inzwiſchen verſtrichen war. Immer konnte er auf dieſelben im Gegenſatz zu den vorher aus der jüdiſchen Geſchichte angeführten Beiſpielen eines Joſeph, Moſes, David als auf τοὺς ἐγγιστα γενομένους ἀθλητὰς verweiſen, auch wenn mehrere Decennien ſeitdem vergangen waren. Dazu iſt hinzuzunehmen die ſehr richtige Bemerkung Neander's (apoſt. Zeitalt. S. 454.): «Ich meine, c. 5. würde Clemens ſich anders ausgedrückt haben, wenn er nur einige Jahre nach dem Märtyrertode des Paulus geſchrieben hätte». — Ganz verunglückt iſt aber die Nachweiſung, daß die von Clemens bekämpften Unruhen in Korinth nur eine Fortſetzung der von Paulus bekämpften und zwar der Chriſtuspartei geweſen ſein ſollten (vergl. hierüber Dähne, Chriſtuspartei S. 107 ff., der dagegen mit Recht c. 47. geltend macht); mithin auch der hierauf gebaute Schluß, daß der clementiniſche Brief nicht ſehr lange nach jenen Briefen des Paulus verfaßt ſei, unhaltbar. Nöthigt uns auf dieſe Weiſe durchaus nichts, in ſo frühe Zeiten mit der Abfaſſung unſers Briefs hinaufzugehn, ſo weiſet im Gegentheil Manches auf eine ſpätere Zeit hin. Zunächſt die unläugbare Benutzung des Hebräerbriefs (vergl. insbeſondere Bleek I. S. 92 ff., Credner, Einleit. S. 552., de Wette, Einl. 4te Ausg. S. 295 f.), der kurz vor dem Jahre 70 verfaßt iſt (vergl. §. 3.). Dazu kommt die Stelle im 44ſten Capitel hinzu, wo Clemens von Presbytern der korinthiſchen Gemeinde ſpricht, die theils von den Apoſteln ſelbſt, theils nach denſelben von andern ausgezeichneten Männern eingeſetzt wären und ihr Amt lange Zeit verwaltet hätten; womit auch c. 47. zuſammen zu nehmen iſt, wo er die korinthiſche Kirche als eine ἀρχαία ἐκκλησία bezeichnet. Wenn Schenkel zur Entkräftung der letzten Stelle geltend macht, auch der Cyprier Mnaſon werde in der Apoſtelgeſchichte XXI, 16., alſo doch vor d. J. 70., ein ἀρχαῖος μαθητής genannt, ſo iſt zu entgegnen, daß der Begriff des Alters natürlich ein relativer iſt und es etwas ganz anderes iſt, ob derſelbe einem Individuum, oder einer ganzen Kirche beigelegt wird.

(c. 36.), der Scepter und Abglanz ſeiner Herrlichkeit (c. 16. u. 36.), viel größer als alle Engel (c. 36.), ja Gott ſelbſt (c. 2.) [3]), der, ob er gleich in Herrlichkeit hätte erſcheinen können (c. 16.), in Niedrigkeit und Dürftigkeit zu uns kam, ſeiner menſchlichen Natur nach (τὸ κατὰ σάρκα) aus dem Geſchlecht Jakobs (c. 32.) [4]). Aus Liebe zu uns hat Chriſtus

3) Die Stelle lautet: *Πάντες τε ἐταπεινοφρονεῖτε, μηδὲν ἀλαζόμενοι, ὑποτασσόμενοι μᾶλλον ἢ ὑποτάσσοντες, ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες, τοῖς ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ ἀρκούμενοι, καὶ προσέχοντες τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπάγχνοις, καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν.* Die, welche hier den Sinn wegbringen wollen, daß Gott gelitten, überſetzen entweder «die Leiden um Gotteswillen» (wie Semler, Dogmengeſchichte II. S. 19. vorſchlägt), oder beziehn αὐτοῦ auf Chriſtus, obgleich von Chriſtus vorher gar nicht die Rede iſt, oder wollen endlich *παθήματα* in *μαθήματα* verwandeln. Allein alles Dieſes erweiſet ſich leicht als unhaltbar. Wer mit völliger Unbefangenheit an die Stelle herangeht, wird zugeben müſſen, daß hier wirklich von Leiden Gottes die Rede ſei. Dennoch geſtehe ich, daß es für mich allerdings etwas Befremdendes hat, daß ſchon Clemens von Leiden Gottes geſprochen haben ſollte. Indeſſen iſt auch ſchon in der kürzern Recenſion der ignatianiſchen Briefe von einem *πάθος τοῦ θεοῦ* die Rede, Brief an die Römer c. 6. *Ἐπιστρέψατέ μοι, μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου.*

4) Es kann keinem Zweifel unterworfen ſein, daß Clemens Chriſto Präexiſtenz beilegt, was von Zwicker, Sam. Crell u. a. in Abrede genommen iſt. Denn, wenn er einerſeits hervorhebt, daß Chriſtus τὸ *κατὰ σάρκα* von Jakob abſtamme, auf der andern Seite aber die Pſalmſtelle: «Du biſt mein Sohn, heute habe ich Dich gezeuget», auf ihn deutet (wie auch im Hebräerbrief I, 5. das «heute» als Bezeichnung der Ewigkeit zu faſſen iſt, vergl. Bleek II. S. 116 ff.) und ihn c. 16. τὸ *σκῆπτρον*, c. 36. τὸ *ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ* nennt (auch Hebr. I, 3. gehn die Worte *ἀπαύγασμα τῆς δόξης κ. τ. λ.* auf das vorweltliche Sein des Sohnes, Bleek II. S. 63.) und als den Herrn bezeichnet, der wohl in Herrlichkeit hätte erſcheinen können, aber in Niedrigkeit zu uns kam c. 16., ſo bedarf unſere Behauptung keines weitern Beweiſes (vergl. hierüber unter andern Semler's Dogmengeſchichte II. S. 20 f.). Wenn aber behauptet worden iſt (Baur, Lehre von der Dreieinigkeit S. 133 f.), daß dem Clemens der vor der Weltſchöpfung exiſtirende Sohn Gottes mit dem heiligen Geiſt zuſammenfällt, ſo iſt dies ebenſowenig richtig, denn es findet ſich nicht allein keine einzige Stelle, welche auch nur ſcheinbar hierfür ſprechen könnte, — wie denn auch Baur keine beigebracht hat, — ſondern das Gegentheil erhellt aus Stellen wie c. 46. «Wir haben Einen Gott, Einen Chriſtus, Einen heiligen Geiſt»; c. 16. «Unſer Herr

ſein Leben dahingegeben (c. 49.) und dadurch der ganzen Welt die Gnade Gottes erworben (c. 7.). Sein Blut iſt die λύτρωσις für unſere Sünde (c. 12.). Er iſt unſer Heiland und Hoheprieſter (c. 36.), unſer Herr, dem unſere Verehrung zukommt (c. 21.). — Der Menſch, obwohl rein aus Gottes Händen hervorgegangen (c. 33.), befindet ſich doch jetzt in einem ſolchen Zuſtande, daß ſein Verſtand verfinſtert iſt und nur durch Chriſtum erleuchtet zu werden vermag (c. 36.), daß er nicht durch ſich ſelbſt, durch eigene Kraft, durch ſeine Werke und Frömmigkeit, ſondern nur durch den Glauben vor Gott gerechtfertigt werden kann, durch welchen auch alle vor Chriſto die Rechtfertigung erlangt haben (c. 32.). In Chriſto ſchenkt Gott uns Frieden (c. 1.), durch ihn erlangen wir das Erbarmen Gottes (c. 20.), durch ihn kommen wir unter das Joch ſeiner Gnade (c. 16.). Die Gemeinſchaft mit Chriſto, der Glaube an ihn iſt das Princip des neuen Lebens [5]). Wie er erſt den Handlungen wahren Werth zu ertheilen vermag (c. 22.), ſo iſt er auch die Quelle jeglicher Tugend πανάρετος πίστις (c. 1.). Aber der Glaube muß ein zweifelloſer und feſter ſein (c. 23.), πίστις ἐν πεποιηθήσει (c. 26. 35.). Durch die Beziehung auf Chriſtum erhält das ganze Leben des Chriſten ſeine eigenthümliche Beſtimmtheit. Durch Chriſtum blicken wir auf zur Höhe des Himmels, durch ihn ſchauen wir ſein unbeflecktes und erhabenes Angeſicht, durch ihn ſind die Augen unſers Herzens geöffnet, und unſer unverſtändiger und verfinſterter Verſtand blüht auf zu ſeinem bewundernswürdigen Licht (c. 36.). Die Chriſten ſind Glieder Chriſti (c. 46.), weshalb ſie ein ſeiner würdiges Leben führen (c. 3.) und aus Liebe zu ihm ſeine Gebote halten und durch ſein erhabenes Beiſpiel zur Tugend angefeuert werden ſollen (c. 16.).

Alles Dieſes läßt uns in dem Verfaſſer einen Schüler des großen Heidenapoſtels erkennen (Philipp. IV, 3.), obwohl

---

Jeſus Chriſtus erſchien in Niedrigkeit, wie der heilige Geiſt von ihm geſagt hat» u. a.

5) Πίστις ἐν Χριστῷ (c. 22.), der Sache nach daſſelbe wie εἰς Χριστόν, nur von einer andern Anſchauung hergenommen. Während das Letztere die Richtung der πίστις, zeigt das Erſtere an, worin ſie ihren Grund hat, worin ſie wurzelt.

er dem Verfaſſer des Hebräerbriefs noch näher ſtehen dürfte [6]). Anderſeits aber läßt ſich eine Einwirkung der judenchriſtlichen Anſchauung in ſeinem Briefe beſtimmt nachweiſen. Hierher rechne ich vor allem das nicht ſelten einſeitige Hervorheben der Werke (c. 21. 30. 33. 34. 37. 38.), wie das beſondere Gewichtlegen auf die Furcht Gottes (c. 3. 19. 21. 23. 28. und öfter), als ein Mittel zur Vollbringung guter Werke. Der vermittelnde Standpunkt des Clemens tritt auch darin beſonders hervor, daß, wenn Paulus (Röm. IV, 3.) hervorhebt, daß Abraham durch den Glauben, Jacobus (Cap. II, 21.), daß er durch ſeine Werke gerechtfertigt worden ſei, Clemens ihn (c. 10.) als Beiſpiel anführt, wie ſich der Glaube in Gehorſam bethätige und ſo vor Gott rechtfertige. Wenn ferner der Verfaſſer des Hebräerbriefs (XI, 31.) die Rahab als Beiſpiel der Glaubensgerechtigkeit anführt, Jacobus aber behauptet, ſie ſei aus den Werken gerechtfertigt worden, weil ſie die Boten aufgenommen (c. II, 25.), ſo leſen wir bei Clemens c. 12. *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη* (vergl. Hug, Einleit. 3te Ausg. II, 327 f., Kern, Jacobusbrief S. 91 ff., Credner, Einleit. S. 607 f.) [7]). Wie verkehrt es ſein würde, den Clemens des Ebionitismus zu beſchuldigen, bedarf keiner weitern Ausführung.

Auf den Brief des römiſchen Clemens laſſen wir das uns unter dem Namen des Barnabas erhaltene Schreiben folgen. Die Frage, ob daſſelbe dem Apoſtelſchüler dieſes Namens angehört, oder nicht [8]), können wir hier füglich unentſchieden laſ-

6) Treffend bemerkt Tholuck in ſeinem Hebräerbrief S. 2: «Während Clemens die andern neuteſt. Schriften nur hie und da citirt, ſo iſt der Hebräerbrief, wie es ſcheint, ganz und gar in ſein Denken übergegangen». Vergl. auch de Wette, Einleit. S. 295 f.

7) Eben der Umſtand, daß Clemens, obwohl Schüler des Paulus, doch durch ſeine Eigenthümlichkeit in die Mitte zwiſchen Paulus und Jacobus hingeſtellt iſt, rechtfertigt unſere Annahme (ſiehe oben S. 118), daß er von Geburt ein Jude war. Außerdem zeugen dafür manche Hebraismen des Styls, wie c. 21. «*οὗ ἡ πνοὴ αὐτοῦ ἐν ἡμῖν ἐστιν*».

8) In der älteſten Kirche galt unſer Brief allgemein als das Werk des Apoſtelſchülers Barnabas; — daß Euſeb ihn zu den *νόθοις* zählt und Hieronymus behauptet inter apocryphas scripturas legitur, ſetzt, wie dies unter andern von Henke in der nachher anzuführenden Schrift ge-

ſen, da es auf jeden Fall zu den älteſten Documenten der urchriſtlichen Zeit gehört.

Chriſtus iſt der Sohn Gottes, der Herr der Welt (orbis terrarum dominus c. 5.), das Medium der Schöpfung (die Sonne wird c. 5. das Werk ſeiner Hände genannt), zu dem Gott bei der Schöpfung geſprochen «laſſet uns Menſchen machen» (c. 5.). Durch ihn und für ihn iſt Alles (ἐν αὐτῷ

---

zeigt iſt, keinen Zweifel an der Abfaſſung durch Barnabas voraus. Allein gleich der erſte Herausgeber des Briefs, Hugo Menardus (Parisiis 1645., ſein Urtheil iſt abgedruckt in der Ausg. der apoſt. Väter von Clericus 1724. I. p. 8 seqq.) erklärte ſich gegen die Aechtheit, und wenn auch bis zum Ende des 17ten Jahrh. die Stimmen für und wider ziemlich getheilt blieben — für die Aechtheit J. Voſſius 1646., Hammondus 1651., Cave 1658. (in ſeiner confessio martyrum etc., Viteb. 1658. Cap. I. sect. I.; ſpäterhin entſchied er ſich gegen dieſelbe biblia illustrata, Francofurti 1672.), Pearſon 1672., Bull 1685. (1703.), Cave 1688., du Pin 1693., Nurrius 1703., gegen dieſelbe außer Menard, Rivetus, critici sacri, Dalläus 1666., Cotelerius 1672., Steph. Moynius 1675., Tenzel 1696., Nat. Alexander 1699., Ittig 1699., Fr. Spanheim 1701. — ſo gewann doch von dieſer Zeit an bis in die erſten Decennien des 19ten Jahrh. die letztere Anſicht entſchieden die Oberhand. Während nämlich Ruſſel 1746., Gallandi 1765., Leß 1789., Roſenmüller 1795., Münſcher 1802., Stäudlin 1802. an der Aechtheit feſthalten, bekämpfen dieſelbe Tillemont 1706., Sam. Basnage 1709., Oudinus 1722., Ceillier 1729., Stolle 1733., Pertſchen 1736., Baumgarten 1743., J. G. Walch 1744., Mosheim 1753. (1739), Semler 1763., Schröckh 1770., Seiler 1774., Rösler 1776., Starck 1780., Lumper 1783., J. D. Michaelis 1788., Gaab 1790., Lange 1796., Hänlein 1801. Und wie wohl ſeit dieſer Zeit die Annahme der Aechtheit eine Zeitlang das Uebergewicht erhielt (Danz 1818., Bertholdt 1819., Hemſen 1823., Schmidt 1824., Henke [de epistolae quae Barnabae tribuitur authentia] 1827., Bleek 1828., Nordam 1828.), ſo herrſcht doch in der neueſten Zeit wieder das frühere Schwanken. Neander 1828., Ullmann 1828., Myſter 1829., Hug 1829., Baur 1835., Tweſten 1838., Winer 1838., Haſe 1841., Ebrard 1842., Semiſch 1842. haben ſich für die Unächtheit, Gieſeler 1831., Näbe 1832., Credner 1832., Cölln 1832., Bretſchneider 1838., Guericke 1838., Franke 1840., Gfrörer 1840., Möhler 1840., Baumgarten-Cruſius 1840., de Wette 1841. (die beiden letztern jedoch mehr ſchwankend) für die Annahme der Aechtheit entſchieden. Verunglückt iſt der vermittelnde Verſuch von Schenkel (nach dem Vorgang von Clericus und Cotta), die ächten und unächten Beſtandtheile des Briefs zu ſondern.

πάντα καὶ εἰς αὐτόν c. 12.). Wie er die Menſchen geſchaffen, ſo mußte er ſie auch umſchaffen und umbilden (c. 6.) und deshalb im Fleiſch erſcheinen. Εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκὶ, πῶς ἂν ἐσώθημεν ἄνθρωποι βλέποντες αὐτόν c. 5., vergl. auch c. 12.). Er iſt Menſch geworden, um unſere durch den Tod ſchon ganz verzehrten und dem Irrthum und der Sünde anheimgegebenen Herzen aus der Finſterniß zu erlöſen und ſich ein heiliges Volk zu bereiten (c. 14.). Für uns hat er ſich den Leiden (c. 5. 6. 7. 14.) und dem Tode (c. 5. 7.) unterworfen. Laſſet uns glauben, daß der Sohn Gottes nur um unſertwillen leiden konnte (c. 7.). Er, der Sohn Gottes, der Herr und künftige Richter, hat gelitten, damit ſein Leiden uns lebendig mache (ebendaſelbſt), er hat ſeinen Körper in den Tod gegeben, damit uns Vergebung unſerer Sünden und Heiligung zu Theil werde, ut remissione peccatorum sanctificemur (c. 5.), er hat für unſere Sünden das Gefäß ſeines Geiſtes zum Opfer dargebracht (c. 7. vergl. auch c. 6. gleich nach dem Anfang). Einſt wird er wiederkommen, Gericht zu halten über die Lebendigen und Todten (c. 7.).

Nur durch Chriſtum wird demnach der Menſch zum Heil geführt. Vor ihm waren die Herzen der Menſchen ſchon vom Tode verzehrt (τὰς ἤδη δεδαπανημένας ἡμῶν καρδίας τῷ θανάτῳ) und hingegeben τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ (c. 14.). Er hat uns die Vergebung der Sünden erworben (c. 5. 8. 16.); dieſelbe uns anzueignen, und unſer Herz zu einem Tempel Gottes zu heiligen, iſt von unſerer Seite nun erforderlich, daß wir unſere ganze Hoffnung auf ihn ſetzen[9]). Da wir die

9) Vergl. c. 8. Οἱ ἐλπίζοντες εἰς αὐτὸν ζήσονται εἰς τὸν αἰῶνα — c. 11. Μακάριοι οἱ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίσαντες κ. τ. λ. und am Ende καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες — c. 6. Καὶ ὃς ἐλπίσει ἐπ' αὐτὸν, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα — c. 16. Ἐλπίσαντες ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἐγενόμεθα καινοί. — So faßt Barnabas das Verhältniß des Chriſten zu Chriſto vorzugsweiſe als Hoffnung auf, nur in wenigen Stellen wird des Glaubens erwähnt. Cap. 1. bezeichnet er als Zweck ſeines Schreibens ut fidem vestram consummatam habeatis, c. 2. heißt es τῆς μὲν οὖν πίστεως ἡμῶν εἰσιν οἱ συλλήπτορες φόβος καὶ ὑμονομή. Auch vor dem Erſcheinen Chriſti ſind die Menſchen nur gerettet worden durch die Hoffnung auf ihn und zwar ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι Ἰησοῦν c. 6. Schon Moſes hat durch ſein

ı wir die Vergebung der Sünden erhalten und unſere Hoff-
ng auf den Namen des Herrn geſetzt haben, heißt es c. 16.,
ſind wir erneuert und ganz umgeſchaffen. Deshalb wohnt
ott wahrhaft in uns. Er hat uns, wird c. 6. geſagt, durch
Vergebung der Sünden erneuert und umgeſchaffen, ſo daß
r eine kindliche Seele haben. Die Chriſten ſind das heilige
olk, welches Chriſtus ſich bereitet hat (c. 14.), ſind der λαὸς
ς κληρονομίας (c. 13. u. 14.), an denen erſt die Verhei-
ng des Herrn im alt. Teſt. εἰςέλθετε εἰς τὴν γῆν τὴν
αθὴν (Exod. XXIII, 1.) in Erfüllung gegangen iſt (c. 6.).
o iſt Abraham der Vater aller Gläubigen aus den Heiden
. 13.), und das Judenthum eine bloße Vorbereitung auf das
riſtenthum, welches mit dieſem ſeine Gültigkeit verloren
t [10]).

Demnach iſt der Lehrtypus unſers Briefes ungeachtet ei-
ger, hauptſächlich nur formeller, Differenzen der pauliniſche.
ur hat die pauliniſche Anſchauung noch nicht das Ganze
rchdrungen, was namentlich von dem ethiſchen Theil des
riefs, c. 18—21., gilt, in welchem der Menſch auf ſeine
jene Kraft verwieſen wird, und die Rechtfertigung durch Chri-
ım faſt ganz zurücktritt. Der Weg des Lichts, heißt es gleich
ı Anfang von c. 19., iſt der, durch ſeine Werke zum
ſetzten Ziel zu eilen — — liebe deinen Schöpfer, preiſe
n, der dich vom Tode erlöſet hat, ſei einfältig am Herzen,
ich am Geiſt, geſelle dich nicht zu denen, welche den Weg des
odes gehen, haſſe das zu thun, was Gott nicht gefällt u. ſ. w.
rachte mit deiner Hände Arbeit nach der Erlöſung von
r Sünde. Gib Jedem, der dich bittet u. ſ. w. Nachdem das
ınze neunzehnte Capitel eine Menge einzelner moraliſcher Vor-
riften ertheilt hat, ſchließt es: «dies iſt der Weg des Lichts».
ir könnten uns daher leicht veranlaßt fühlen, den zweiten
heil des Briefs für einen ſpätern Zuſatz zu halten — wozu noch
ıdere Gründe beigebracht werden könnten [11]), — wenn wir

inrichtungen angedeutet, ὅτι οὐ δύνανται σωθῆναι, ἐὰν μὴ ἐπ' αὐτῷ πίσωσιν c. 12.

10) Das Genauere hierüber weiterhin.

11) Was auch von Mehreren, z. B. von Dodwell (dissertationes Irenaeum p. 56.) behauptet worden iſt.

nicht die Erſcheinung als eine ganz natürliche anerkennen müßten, daß das neue Princip des Chriſtenthums erſt allmählig die ganze Anſchauung durchdringen, mithin die einzelnen ſittlichen Vorſchriften nicht ſogleich in ihrem Zuſammenhang mit dem chriſtlichen Glauben aufgefaßt werden konnten — eine Erſcheinung, die uns vielleicht in keiner Schrift ſo ſehr als im Hirten des Hermas entgegentritt. Daß der Brief des Barnabas unmöglich ein Product des Ebionitismus iſt, erhellt aus der gegebenen Darlegung ſeines dogmatiſchen Gehalts, noch mehr aus der deutlichen Bekämpfung der judaiſtiſchen Denkart, worüber nachher ein Mehreres.

Wir wenden uns jetzt zum Brief des Polycarp an die Philipper, deſſen Aechtheit nur eine willkührliche Kritik in Abrede ſtellen kann [12]). Er iſt im Anfang des zweiten Jahrhun-

---

12) So ſchon die Magdeburger Centurien, Dallaus, Toland, Semler (obwohl dieſer ſich nicht beſtimmt entſcheidet), in der neueſten Zeit Schwegler, d. Mont. S. 260. u. 293. — Der Letztere durfte freilich einen Brief von pauliniſchem und johanneiſchem Gepräge nicht in einer Zeit entſtanden ſein laſſen, in welcher der Paulinismus nun einmal ganz verſchwunden geweſen ſein ſoll. — Es würde zu weit führen, alle Einwendungen zu berückſichtigen, die überdies ſchon von andern genügend widerlegt worden ſind. Nur der aus der Anführung der ignatianiſchen Briefe gegen die Aechtheit hergenommene Einwand verdient eine genauere Beachtung. Wäre die Lesart der alten lateiniſchen Ueberſetzung c. 13, epistolas sane Ignatii, quae transmissae sunt, vobis ab eo (Ignatio) richtig, ſo würde damit ein Brief des Ignatius an die Philipper vorausgeſetzt werden. Nun haben wir zwar einen ſolchen Brief, allein dieſer gehört erweislich einer viel ſpätern Zeit an, und die an ſich mögliche Annahme, daß ein ſolcher Brief verloren gegangen ſein möchte, wird aus Euſeb. h. e. III, 36. zurückgewieſen, wo nur die 7 Briefe an die Epheſer, Magneſier, Trallianer, Römer, Philadelphener, Smyrnäer und an den Polycarp erwähnt werden. Demnach würde dieſe Stelle wenigſtens gegen die Aechtheit des 13ten Capitels Verdacht erregen. Allein daß die Lesart vobis nicht richtig iſt, ergibt ſich ſchon bei der Betrachtung der ganzen Stelle: Wir überſchicken Euch die Briefe des Ignatius, die Euch von ihm überſchickt ſind. Offenbar iſt ſtatt vobis nobis zu leſen, was auch durch das griechiſche Original dieſer Stelle, welches uns Euſeb. h. e. III, 36. erhalten hat, beſtätigt wird, τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ. Offenbar redet Polycarp hier von dem an ihn ſelbſt und an die Smyrnäer gerichteten Briefe. Die Bezugnahme auf dieſe Briefe könnte aber nur in dem Fall einen Beweis

derts unmittelbar nach dem Tode des Ignatius verfaßt [13]). Wir verſuchen ſeine Anſichten, ſo weit ſie ſich aus den 14 Capiteln ſeines Briefs erkennen laſſen, im Zuſammenhang darzulegen.

Alle Menſchen ſind ὀφειλέται ἁμαρτίας (c. 6.), daher niemand durch ſeine Werke, ſondern nur durch die Gnade Gottes in Chriſto gerechtfertigt werden kann (c. 1. in fine). — Chriſtus iſt auf Erden erſchienen und Menſch geworden (c. 7.), er hat unſere Sünden getragen (c. 8.) [14]) und ſich für uns in

---

für die Unächtheit unſers Briefs hergeben, wenn die ignat. Briefe auch nicht einmal eine ächte Grundlage hätten, ſondern ganz und gar untergeſchoben wären. Dies iſt nun freilich mehrfach behauptet worden, allein ſicher mit Unrecht (vergl. Anm. 18.). — Kann nun aber für die Unächtheit kein irgend wie haltbarer Grund geltend gemacht werden, ſo läßt ſich die Aechtheit poſitiv aus innern und äußern Gründen erweiſen. Wer erkennt nicht in den Worten des 7ten Cap. πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστι, καὶ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν den Mann wieder, der in heiligem Eifer den Marcion mit den Worten begrüßte: «Ich kenne Dich, den Erſtgebornen des Satan» (Iren. adv. haer. III, 3., vergl. Euſeb. h. e. IV, 14.). Und die innige Liebe zum Erlöſer, von der der ganze Brief Zeugniß ablegt (c. 9.), auszuharren und dem Beiſpiel des Paulus, Ignatius und anderer Märtyrer nachzufolgen, das Wehe, welches er c. 10. über die ausruft, welche durch ihr Leben die Veranlaſſung geben, daß der Name des Herrn geſchmäht wird, ſtimmt vollkommen zum Bilde deſſen, der mit dem Bekenntniſſe «Sechsundachtzig Jahre diene ich Chriſto, und er hat mir nie ein Leid gethan, wie ſollte ich meinen König und Erlöſer ſchmähen», dem Feuertode entgegenging.» — Auch läßt die johanneiſche Färbung des Briefs im Verfaſſer den Schüler des Johannes wiedererkennen. — Was die äußern Zeugniſſe anlangt, ſo berichtet der Schüler des Polycarp, Irenäus adv. h. III, 3., Euſeb. h. e. IV, 14., vergl. III, 36., Hieronymus de vir illust. u. a., daß Polycarp einen Brief an die Philipper geſchrieben, für deſſen Identität mit dem uns erhaltenen die Uebereinſtimmung der von Euſeb. III, 36. aufbewahrten Fragmente mit dem 9ten und 13ten Capitel unſers Briefs hinlänglich bürgt.

13) Nach Cap. 9. war Ignatius ſchon geſtorben, nach c. 13. hatte Polycarp aber noch nichts Genaueres über ſeinen Tod erfahren. Alſo muß der Brief wohl kurze Zeit nach ſeinem Tode verfaßt ſein.

14) Es wird hier die Stelle 1 Petr. II, 24. citirt, über deren Sinn ſiehe beſonders Ufteri, paulin. Lehrbegriff, 5te Aufl. Zürich 1834. S. 143 ff.

den Tod hingegeben (c. 1. 9.), iſt aber von Gott auferwecket und ſitzet zur Rechten Gottes (c. 2.), als unſer ewiger Hoheprieſter (c. 12.), theilnehmend an ſeiner Macht und Herrlichkeit (c. 2.). Alles, was im Himmel und auf Erden iſt, iſt ihm unterworfen, ihm iſt jeder Geiſt dienſtbar. Einſt wird er wiederkommen als Richter der Lebendigen und Todten (c. 2., vgl. auch c. 6.). — Von Seiten des Menſchen bedarf es nur des Glaubens an unſern Herrn Jeſum Chriſtum, um an dem durch ihn erworbenen Heil Theil zu nehmen (c. 12.), der Glaube an ihn iſt das Princip des ganzen chriſtlichen Lebens, die Quelle aller guten Handlungen [15]).

Wenn Paulus mehr die Verſöhnung des Menſchen mit Gott, Johannes mehr die Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens, der erſtere mehr den Glauben, der zweite mehr die Gemeinſchaft mit Chriſto in der Liebe hervorhebt, ſo müſſen wir ſagen, daß Polycarp dem Johannes näher ſteht als dem Paulus. In der Gemeinſchaft mit Chriſto durch die Liebe iſt uns ein neues Leben mitgetheilt, — das iſt die leitende Grundidee des Briefes. Damit wir in Chriſto das Leben haben, iſt er für uns geſtorben, ein Leben, in dem wir hinfort nicht unſere eigne, ſondern nur ſeine Ehre ſuchen. In Chriſto ſollen die Chriſten vollkommen ſein (c. 12. in fine), ſollen durch ihr Leben ſeinen Namen verherrlichen (c. 10.) [16]). Nicht die Liebe zur Welt, ſondern zu Chriſto, muß den Chriſten erfüllen (c. 9.). Wer Liebe zu Chriſto und zu ſeinen Brüdern hat, der iſt fern von aller Sünde (c. 3.). Die Gemeinſchaft mit ihm iſt das Unterpfand unſerer Rechtfertigung vor Gott (c. 8.), und wie Gott Chriſtum von den Todten auferwecket hat (c. 2.), ſo wird er auch die mit Chriſto Verbundenen auferwecken, auf daß ſie

---

15) Vergl. c. 3., wo Polycarp den Glauben nennt *μήτηρ πάντων ὑμῶν*. Dieſer Ausdruck würde anzeigen, daß der Glaube es iſt, welcher den Chriſten zum Chriſten macht, — der Glaube das Princip des chriſtlichen Lebens. Doch hat derſelbe etwas Auffallendes, daher denn Rötter's Conjectur *μήτηρ πάντων καλῶν* wohl etwas für ſich haben könnte.

16) In dieſem Zuſammenhang wird öfter hervorgehoben, daß die Chriſten ein Chriſto würdiges Leben führen (c. 5.), ſeinem Beiſpiel nachfolgen (c. 8. 10.), ſeinen Befehlen gemäß leben (*πορεύεσθαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ κυρίου*) müſſen.

ewig mit ihm herrſchen (c. 5.). — Demnach werden wir ungeachtet der Einrede Schwegler's mit Lücke behaupten dürfen, daß der Brief des Polycarp johanneiſche Färbung trage [17]).

Den dogmatiſchen Charakter der ignatianiſchen Briefe genauer darzulegen, dürfte überflüſſig ſein; ihr theils pauliniſches, theils johanneiſches Gepräge iſt allgemein anerkannt. Freilich kann weder die kürzere, noch weniger die längere Recenſion, in der wir dieſe Briefe beſitzen, auf Aechtheit Anſpruch machen. Allein wenn wir doch unzweifelhaft eine ächte Grundlage vorausſetzen müſſen [18]), auf deren Grund dieſe beiden Bearbeitungen entſtanden, ſo iſt das johanneiſche und pauliniſche Gepräge um ſo ſicherer auch der urſprünglichen Recenſion zuzuerkennen, als die hierarchiſchen Grundſätze, welche den beiden Ueberarbeitungen eigen ſind, aus einem dem pauliniſchen gradezu entgegengeſetzten — dem judaiſtiſchen — Element hervorgewachſen ſind.

Wenn man ſich von den Briefen eines Clemens, eines Polycarp zum Hirten des Hermas wendet, ſo wird man einen ſehr merklichen Unterſchied gewahr. Der in der That ungeheure Abſtand der apoſtoliſchen Schriften von der unmittelbar nachapoſtol. Litteratur tritt bei keiner Schrift ſo ſehr hervor, als bei dem Werk des Hermas; und kaum iſt es möglich, mit ſo geringen Erwartungen an die Schriften der nachapoſtoliſchen

---

17) Vergl. Lücke, Commentar zum Evangelium Johannes, I. 3te Aufl. Bonn 1840. S. 36. Dagegen Schwegler a. a. O. S. 260. Selbſt bis auf die ſprachliche Eigenthümlichkeit erſtrecket ſich der johanneiſche Einfluß.

18) Die Anſicht, welche in der neueſten Zeit von Möhler (Athanaſius der Große, Mainz 1827. Theil I. S. 18 ff.), Rothe (die Anfänge u. ſ. w. S. 724.), Baur (über den Urſprung des Epiſkopats) und Huther (Illgens Zeitſchrift 1841. Heft IV.) vertreten iſt, daß entweder das Ganze untergeſchoben iſt, oder nichts, kann ich nicht theilen. Eine ächte Grundlage anzuerkennen, zwingen die äußern Zeugniſſe — ſchon Polycarp ſpricht im 13ten Cap. ſeines Briefes von denſelben (vergl. Anm. 12.). Daß ſie aber ihrer gegenwärtigen Geſtalt nach nicht von Ignatius herrühren, zeigt die innere Beſchaffenheit hinlänglich. Und den Eindruck, daß ſie das Werk Eines Guſſes ſind, machen ſie keineswegs in dem Grade, daß dadurch die Annahme, daß ſie ihre gegenwärtige Geſtalt einer mit Geſchick vorgenommenen Ueberarbeitung verdanken, ausgeſchloſſen würde. — Uns weiter über dieſelben zu verbreiten, iſt hier nicht der Ort.

Väter heranzugehn, daß ſie vom Hirten des Hermas übertroffen werden könnten. — Das Werk zerfällt in drei Theile, in visiones, mandata und similitudines [19]). — Der dogmatiſche Inhalt iſt folgender:

Der Sohn Gottes hat vor allen Geſchöpfen exiſtirt (antiquior omni creatura, s. IX, 12.), und wie er bei der Schöpfung der Welt thätig geweſen iſt (in consilio patri suo adfuit ad condendam creaturam, s. IX, 12.), ſo iſt er auch das fortdauernde Fundament alles Seins (totus orbis und gleich darauf omnis dei creatura sustentatur ab eo, s. IX, 14.), ſeine Macht und Herrſchaft iſt groß (s. V, 6.), ſein Name groß und unermeßlich (s. IX, 14.). Er iſt der Herr, dem vom Vater alle Gewalt übergeben iſt (s. V, 6.). Er iſt auf Erden erſchienen und hat einen menſchlichen Körper angenommen (s. V, 6.), um uns den Weg des Lebens und das vom Vater erhaltene Geſetz zu offenbaren. Um unſere Sünden zu tilgen, hat er ſich den Leiden und dem Tode unterzogen. Ipse (filius) autem plurimum laboravit, plurimumque perpessus est, ut aboleret delicta eorum. — — Deletis igitur peccatis populi sui, ipse iisdem monstravit itinera vitae etc. (s. V, 6.). Er allein iſt der Zugang zu Gott, solus accessus est ad Deum (s. IX, 12.), niemand kann ins Reich Gottes eingehn, nisi acceperit nomen filii dei (s. IX, 12.); durch den Sohn ladet Gott zum Heile ein. Sed patiens est dominus et invitationem per filium suum factam vult conservare (s. VIII, 11.). Er iſt der Fels, auf dem die Kirche ruht, das Thor des Lebens, durch welches alle hineingehn, die das Heil erlangen (ut qui assecuturi sunt salutem, per eam (portam) intrent in regnum dei. Er iſt das Fundament aller derer, welche von ihm berufen ſind und ſeinen Namen tragen (s. IX, 14.). Wer ihn verwirft, wird auch von Gott verworfen werden (v. II, 2.). Ehe der Menſch auf den Namen des Sohnes Gottes getauft wird, iſt er dem Tode an-

19) Die Litteratur über die Zeit der Abfaſſung, wie über die Perſon des Hermas ſiehe in Jachmanns Monographie, der Hirte des Hermas, Königsberg 1835. S. 9—43. — Daß der Verfaſſer dieſer Schrift derſelbe ſein ſollte, deſſen Paulus Röm. XVI, 14. gedenkt, davon werde ich mich wegen ihrer innern Beſchaffenheit nie überzeugen können.

heimgegeben, durch die Taufe wird er vom Tode befreit und dem Leben übergeben. Ja so sehr ist Christus die alleinige Bedingung des Heils, daß auch den vor Christo Verstorbenen erst die Verkündigung von Christo und die Taufe auf seinen Namen durch die Apostel den Zutritt zum Reich Gottes eröffnet (s. IX, 16.). Im Namen des Sohnes Gottes sind alle Völker der Erde berufen (s. IX, 17.), im Bekenntniß desselben sollen alle zu Einem Glauben und zu einer Liebe vereinigt werden (s. IX, 17 seq.)[20a]).

20a) Unrichtig ist die nach dem Vorgang mehrerer Aeltern in der neuesten Zeit von Baur (Lehre von der Dreieinigkeit S. 135.) und Schwegler (d. Mont. S. 160.) aufgestellte Behauptung, daß Hermas das göttliche Princip in Jesu mit dem heiligen Geist identificirt habe. Es kommt hier besonders das fünfte Gleichniß in Betracht. Ein Herr pflanzte einen Weinberg, wird s. V, 2. erzählt, und vertraute ihn bei seiner Abreise der Aufsicht seines treuesten Knechtes an. Als der Herr bei seiner Rückkehr gewahr wird, daß der Knecht mehr gethan als ihm befohlen, berieth er sich mit seinen Freunden und namentlich seinem Sohne über die Belohnung des treuen Knechtes und beschloß ihn zum Miterben seines Sohnes zu machen. — Der Herr, wird c. 5. näher erläutert, ist Gott der Schöpfer, der Sohn, den er zur Berathung über die Belohnung des Knechts zuzog, der heilige Geist, der treue Knecht der Sohn Gottes. Hier wird also auseinandergehalten Gott der Schöpfer, der heilige Geist — daß dieser in jenem Gleichniß unter dem Bilde des Sohns dargestellt wird, kann unmöglich ein Beweis sein, daß der Verf. den Sohn mit dem heiligen Geist identificirt habe, höchstens kann man deshalb die Unangemessenheit des Gleichnisses behaupten — und der Sohn. Ueber den Letztern verbreitet er sich weiter im 6ten Cap., und zwar unterscheidet er hier seine menschliche (corpus) und göttliche (spiritus sanctus) Natur. Hoc corpus, in quod inductus est spiritus sanctus, servivit illi spiritui sancto recte in modestia ambulans et caste etc. Hier, meint nun Baur, wird die höhere Natur in Christo mit dem heiligen Geist identificirt. Allein daraus, daß seine höhere Natur mit dem Namen spiritus sanctus (ein heiliges, geistiges Wesen) bezeichnet wird, kann noch nicht folgen, daß hier unter spiritus sanctus der verstanden werden soll, dem im ganz besondern Sinn dieser Name zukommt. Vielmehr kann spiritus sanctus in jenem allgemeinen Sinn gefaßt werden, in welchem auch bei spätern Schriftstellern, die erweislich den Sohn vom Geist auseinanderhalten, die höhere Natur Christi πνεῦμα genannt wird (siehe darüber Keil im Flattschen Magazin Stück IV. S. 36., vergl. auch die Stelle Hebr. IX, 14. und dazu Bleek, Commentar III. S. 548.). Diese Annahme kann beim Hermas um so weniger bedenklich sein, als s. IX, 18.

Wenn nun gleich dem Hermas die Beziehung des ganzen Lebens auf Chriſtum für gewöhnlich ſo ſehr zurücktritt, daß in den beiden erſten Büchern, den Viſionen und Geboten, nur an Einer Stelle (v. II, 2.) beiläufig von Chriſto die Rede iſt, wenn er gleich faſt überall von dem Glauben an Einen Gott [20b]) und der Befolgung der einzelnen ſittlichen Vorſchriften, die er in den mandata aufſtellt [21]), die Seligkeit abhängig macht, und ihm Chriſtus im Grunde nur inſofern Erlöſer iſt, als er die Erkenntniß Gottes gebracht und den Willen Gottes geoffenbart hat; ſo ſollte ihn die Beachtung der vorhin entwickelten Anſichten doch wenigſtens vor dem Vorwurf des Ebionitismus ſchützen. Dieſer Vorwurf kann in der That aber auch nur aus

---

von mehreren spiritus sancti die Rede iſt und nach m. V, 1. in jedem Menſchen ein spiritus sanctus wohnt. Wenn es demnach nach dieſer Stelle zweifelhaft bleiben müßte, ob Hermas den Sohn ſeinem vorweltlichen Sein nach mit dem h. Geiſt identificirt, oder von ihm unterſchieden habe, ſo folgt das Letztere mit Beſtimmtheit aus den Worten (c. 6.) Corpus illud —— fortiter cum spiritu sancto comprobatum deo receptum est. Da vorher geſagt iſt, daß Gott den Sohn belohnen wollte, und mit dem heiligen Geiſt deshalb zu Rathe gegangen, hier nun behauptet wird, daß der Sohn dem corpus, wie dem spiritus sanctus nach der Belohnung theilhaftig geworden ſei, ſo wird damit beſtimmt der h. Geiſt von dem spiritus sanctus, der in Jeſu erſchien, unterſchieden. Ebenſowenig kann aber die Stelle s. IX, 1., wo zum Hermas geſagt wird, daß jener Geiſt, der ihm erſchienen ſei, der Sohn Gottes ſei, die Baur'ſche Behauptung beweiſen, da nicht im geringſten angedeutet iſt, daß unter dieſem Geiſt der heilige Geiſt gemeint iſt.

20b) Der Glaube als die Bedingung des Heils wird häufig hervorgehoben, und auf die Nothwendigkeit einer feſten Zuverſicht hingewieſen; immer aber iſt nur vom Glauben an Gott, nie vom Glauben an Chriſtus die Rede. Vergl. v. III, 2. 5. 8. 10. IV, 1. 2. m. I, IV, 3. V, 2. VI, 1. VIII, IX, X, 3. XI, XII, 3. 5. s. VI, 1. VIII, 9. 10. IX, 28. 30.

21) Faſt alle Mandata (einzelne ſittliche Vorſchriften) ſchließen mit den Worten: «Thue dies und du wirſt leben». Und auf die Einwendung: ich weiß nicht, ob dieſe Vorſchriften von einem Menſchen gehalten werden können, wird m. XII, 4. geantwortet: Wer Gott im Herzen hat, dem iſt nichts leichter als dieſes zu halten. — Von einer Unfähigkeit des Menſchen, aus eigener Kraft die Gebote zu erfüllen, iſt nirgends die Rede. Habe timorem dei et fidem in deo et veritatem ama et justitiam dilige et fac bonum (m. XII, 3.) iſt die kurze Summe alles Deſſen, was Hermas zur Seligkeit nothwendig erachtet. —

einer Faſſung dieſes Begriffs hervorgehen, nach der eine jede kraß fleiſchliche Richtung, in welcher ſich judaiſirende Elemente nachweiſen laſſen, als eine ebionitiſche bezeichnet wird. Gehen wir aber mit der beſtimmten Faſſung, welche wir nachher zu rechtfertigen haben, an den Hirten des Hermas, ſo ſpringt die Richtigkeit dieſer Behauptung von ſelbſt in die Augen. Denn weder das Charakteriſtiſche des vulgairen Ebionitismus, — die Läugnung der übernatürlichen Entſtehung Chriſti, die Behauptung der abſoluten Nothwendigkeit des Geſetzes und die Verwerfung des Apoſtels Paulus —, noch weniger die Eigenthümlichkeit der andern Art — die Unterſcheidung des ächten Moſaismus von deſſen Verfälſchung der altteſt. Religion [22]) und die damit zuſammenhängende Identificirung des Erſtern mit dem Chriſtenthum, wie die Annahme einer Identität von Adam, Henoch, Noah, Iſaak, Jakob, Moſes, Chriſtus — dürfte ſich auch nur mit einigem Schein in unſerer Schrift aufweiſen laſſen. Wenn wir demnach den Hermas beſtimmt gegen den Vorwurf des Ebionitismus in Schutz nehmen, ſo läugnen wir damit keineswegs, daß ſich nicht manches Verwandte, manche Anklänge dieſer Richtung bei ihm finden [23]).

---

22) Mit dieſer Unterſcheidung des ächten Moſaismus von den ſpätern Verfälſchungen der altteſt. Religion, iſt in den Clementinen die Entgegenſetzung der wahren Propheten, des Adam, Henoch — — Moſes, Chriſtus und der falſchen, der Propheten des alt. Teſt. eng verbunden. Wenn nun Schwegler (S. 104.) «ganz den entſprechenden Gegenſatz der wahren und falſchen Propheten» in der Stelle m. XII, 1. finden will, ſo iſt dies eine von jenen ganz aus der Luft gegriffenen Behauptungen, deren ſeine Schrift ſo viele darbietet.

23) Eine Annäherung des Hermä Paſtor an den Ebionitismus iſt allerdings nicht in Abrede zu ſtellen. Dahin rechne ich vor Allem das einſeitige Gewicht, welches einerſeits auf die bloße Erkenntniß der Wahrheit, anderſeits auf die äußere That gelegt wird — beides haben wir früher in den Clementinen nachgewieſen. — In erſterer Beziehung ſind die ſchon oben S. 220. angeführten Stellen aus unſerer Schrift zu vergleichen, wozu noch hinzuzunehmen iſt v. II, 3. Nachdem vorher zum Hermas geſagt iſt, in negotiationibus tuis malignis implicitus es, wird fortgefahren: Verum illud te salvum faciet, quod non discesseris a deo vivo, d. h. vom Glauben an den lebendigen Gott. Ferner v. III, 7. Die, welche die Wahrheit erkennen, heißt es hier, dabei aber ein' gottloſes Leben führen, ſind von der Theilnahme an der Kirche aus-

Dies ſind die älteſten uns erhaltenen Schriften der chriſtlichen Urzeit. In der vollen Friſche des Glaubens, im Bewußt-

---

geſchloſſen. Dennoch können ſie noch die Seligkeit in einem geringern Grad erlangen propter hoc, — — quoniam perceperunt verbum justum. Dagegen werden nach s. IV. die Heiden einſt verbrannt werden, quia non agnoverunt deum creatorem suum. Auch gehört hierher die Stelle m. X, 2. Quicunque ergo fortes sunt in fide domini (dominus iſt überall im Hermas Gott) et induti sunt veritatem, talibus non junguntur. — In Hinſicht auf das Letztere können wir faſt auf jede Seite des Hermas verweiſen. Wir heben folgende Stellen heraus, Simplicitas tua, ſagt die Kirche zu Hermas, et singularis continentia salvum facient te et omnes salvos facient, quicunque hujus modi operantur. Noch mehr geht aus v. III, 5. hervor, welche Bedeutung der Verfaſſer den äußern guten Werken beilegt. Die novelli in fide, heißt es hier, commoventur ab angelis ad benefaciendum, propterea quod non est inventa nequitia in illis. Vergl. auch v. III, 1. Locus, qui est ad dexteram, illorum est, qui jam meruerunt deum et passi sunt causa nominis ejus. Tibi autem superest multum, ut cum illis sedeas. Sicut manes in simplicitate tua permane, et sedebis cum illis, et quicunque fuerint operati illorum opera et sustinuerunt, quae illi sustinuerunt. Vergl. noch s. V, 3. X, 4. Damit hängt denn zuſammen, daß Hermas, ebenſo wie die Clementinen (vergl. oben S. 237 ff.), die Furcht Gottes als ein beſonders geeignetes Mittel zur Vollbringung guter Werke hervorhebt, m. VII, VIII, X, 2. 3. XII, 6. s. V, 1. und öfter.

Weiter zeigt ſich dieſe Annäherung in der ſtreng asketiſchen Richtung, welche dem Verfaſſer (vgl. v. I, 1. III, 6. s. I, II, IV, VI, 2. 5.) mit dem gnoſtiſchen Ebionitismus gemeinſam iſt. Und wenn er auch nicht mit klarem Bewußtſein, noch weniger ihrem ganzen Umfange nach die Vorderſätze theilt, welche die Askeſe der Clementinen zur Vorausſetzung hat, ſo nähert er ſich denſelben doch in manchen Stellen unverkennbar. Wenn die Clementinen nämlich lehren, daß die gegenwärtige Welt unter der Herrſchaft des Teufels ſtehe, wie die künftige unter der Chriſti, ſo leſen wir im erſten Gleichniſſe: Civitas enim vestra longe est ab hac civitate. Si ergo scitis civitatem vestram, in qua habitaturi estis, quid hic emitis agros, et apparatis lautitias et aedificia et habitationes supervacuas. Haec enim qui comparat in hac civitate, non cogitat in suam civitatem redire. O stulte et dubie et miser homo, qui non intelligis, haec omnia aliena esse et sub alterius potestate. — Hoc enim saeculum justis hyems est, heißt es s. III, illud futurum saeculum aestas est justis s. IV.

Wenn die Chriſtologie des Hermä Paſtor mit der des gnoſtiſchen Ebionitismus zuſammengeſtellt iſt, ſo beruht dies auf der Anſicht, die wir vorhin (Anm. 20*) als eine irrige nachgewieſen haben, daß Hermas den

ſein, in Chriſto alles Heil und alle Seligkeit zu haben, ſtand die junge Kirche da. Aber den vollen Inhalt des Glaubensbewußtſeins klar zu entwickeln, das war erſt die Aufgabe einer ſpätern Zeit. Wie verkehrt es iſt in die dogmatiſche Unbeſtimmtheit der erſten Zeit die Anſichten des Ebionitismus hineinzulegen, haben wir erkannt. Wir haben jetzt noch die übrigen Stützen zu prüfen, worauf die Anſchuldigung, als ob die ganze älteſte Kirche der ebionitiſchen Denkweiſe zugethan geweſen, beruht.

Baur und Schwegler [24]) führen zunächſt den Papias an. Seine Werthſchätzung der auf Jeſus ſelbſt zurückgehenden mündlichen Ueberlieferung kann aber doch ebenſowenig als Zeichen des Ebionitismus gelten, als ſein Chiliasmus. Denn wenn Baur meint, dieſe Werthſchätzung ſei aus einer Anſicht gefloſſen, welche nicht eben geneigt ſein konnte, die Anſprüche des Paulus auf apoſtoliſche Glaubwürdigkeit anzuerkennen, ſo iſt zu entgegnen, daß da aus dieſer Werthſchätzung an ſich doch unmöglich eine ſolche Folgerung gezogen werden kann, die Annahme, «daß ſie auf einer Anſicht beruhe, welche nicht geneigt ſein konnte, den Apoſtel Paulus anzuerkennen», nur dann ſtatthaft wäre, wenn andere Data darauf hinführten. Aber ſeine vertraute Freundſchaft mit Polycarp [25]), wie das Verhältniß, in welchem er zum Apoſtel Johannes ſtand [26]), ſind derſelben

---

heiligen Geiſt für das höhere Princip in Chriſto hält, was Anſicht der Clementinen iſt (vergl. Cap. II. §. 1.). Und daß Hermas nichts von der in den Clementinen angenommenen Identität von Adam, Henoch — — mit Chriſto weiß, bedarf kaum der Erwähnung.

Iſt nach dem Entwickelten eine Annäherung des Hirten an den Ebionitismus, und zwar an die gnoſtiſche Geſtaltung deſſelben nicht in Abrede zu nehmen, ſo verbietet doch der Umſtand, daß grade die eigenthümlichen Lehren deſſelben, wie wir dies oben gezeigt, in dieſer Schrift fehlen, entſchieden, ſie als ebionitiſches Product zu betrachten.

24) Baur, Chriſtuspartei S. 146 f. 173., Schwegler's Mont. S. 87.

25) Irenäus adv. haer. V, 33. vergl. Euſeb. h. e. III, 39.

26) Irenäus macht den Papias zum unmittelbaren Schüler des Apoſtels Johannes, wogegen ihn Euſebius mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit einen Schüler des Presbyter Johannes nennt (vergl. Lücke, Evang. Joh. I. 3te Aufl. S. 26 ff.). Aber gewiß bemerkt Lücke S. 37. mit vollem Recht: «Hat der Presbyter Johannes eine Litteratur, ſo war dieſe

gewiß nicht günstig. Mehr Schein hat es, den Hegesipp zu den Ebioniten zu zählen. Schon Zwicker, der Verfasser des judicium etc. (siehe §. 2. Anm. 8.), Toland, Priestley u. a. hatten sich für ihre Behauptung der allgemeinen Verbreitung der ebionitischen Denkweise auf Hegesipp berufen [27]). Ebenso in der neuesten Zeit besonders Baur und Schwegler. Auch Kern [28]) bezeichnet ihn als einen ebionitisch Gesinnten, und selbst Neander glaubt dies einräumen zu müssen [29]). Die Zufriedenheit Hegesipps mit der allgemeinen Kirchenlehre seiner Zeit ist dann von Schwegler gleichfalls nach dem Vorgange jener Aelteren als Beweis für die Allgemeinheit des Ebionitismus geltend gemacht worden [30]).

Prüfen wir die Beweise für die angeblich ebionitische Denkweise Hegesipps näher. Als erster Grund wird angegeben, Hegesipp habe das Bild des Jacobus auf eine Weise ausgemalt, daß wir auf ebionitische Grundsätze bei ihm schließen müssen (Baur, Christuspartei S. 172., Schwegler S. 276.). *Οἶνον καὶ σίκερα*, berichtet Hegesipp bei Euseb. h. e. II, 23., *οὐκ ἔπιεν, οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν, ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη, ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο. Τούτῳ μόνον ἐξῆν εἰς ἅγια εἰσιέναι, οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας.* Daß dieser Bericht auf historische Wahrheit keine Ansprüche machen kann, ist schon früher bemerkt worden [31]); vielmehr läßt sich in demselben eine ebionitische Ausmalung nicht verkennen. Ist diese nun von Hegesipp selbst ausgegangen, so würde dadurch der Schluß auf seine eigene ebionitische Denkweise erlaubt sein. Im andern Fall, wenn Hegesipp die Beschreibung aus einer ebionitischen Tradition entlehnt hätte, würden wir uns ihn doch höchstens als einen leichtgläubigen Mann vorzustellen haben; sicher aber

---

vorzugsweise bei aller Verschiedenheit ein Nachbild der apostolisch-johanneischen ».

27) Die Schriften siehe in §. 2.

28) Der Brief Jacobi S. 35.

29) In der 3ten Ausg. des apost. Zeitalt. S. 487. Anders in seinen gnost. Systemen S. 384.

30) D. Mont. S. 276.

31) Vergl. §. 3. Anm. 6.

ebenſowenig berechtigt ſein, daraus auf ebionitiſche Grundſätze bei ihm zu ſchließen, als jemand den Gregor von Nazianz, der von Petrus [32]) und dem alex. Clemens, der von Matthäus [33]) etwas ganz Aehnliches berichtet, deshalb des Ebionitismus beſchuldigen möchte. Wie wir bei dieſen vorausſetzen werden, daß ſie ebionitiſchen Traditionen gefolgt ſind [34]), ſo kann dieſelbe Annahme in Bezug auf den Hegeſipp um ſo weniger Bedenklichkeiten haben, als es höchſt wahrſcheinlich iſt, daß dieſelben ſtrengern Judaiſten, die ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter ſeine Autorität mißbrauchten [35]), ſpäterhin auch ſein Bild nach ihren Grundſätzen ausgeſchmückt haben werden. — Ein weiteres Argument hat eine Stelle aus dem fünften Buch der ὑπομνήματα des Hegeſipp, welche der Monophyſit Stephanus Gobarus [36]) aufbewahrt hat, hergeben müſſen. Hier erklärt Hegeſipp nämlich, daß die, welche ſagten, ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, etwas Falſches und Unwahres behaupteten (καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους), und daß dieſer Ausſpruch ſelbſt thöricht ſei (μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα). Die angeführte Stelle findet ſich bei Paulus 1 Cor. II, 9. Deshalb nehmen Baur und Schwegler an, daß die Beſchuldigung der falſchen Lehre ſich auf Paulus beziehe, wodurch denn freilich der Ebionitismus des Hegeſipp erwieſen ſein würde. Allein jene Annahme iſt eine durchaus unerwieſene und höchſt unwahrſcheinliche. Zunächſt iſt nämlich aus den Worten: «Hegeſipp behauptet, καταψνύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους» klar, daß Hegeſipp gegen die mit der Anſchuldigung der Unwahrheit auftrat, welche dieſen Ausſpruch

32) Vergl. oben S. 117.

33) In ſeinem paedagogus lib. II. c. 1., nach der Ausgabe von Potter, Venetiis 1757. tom. I. p. 174. Ματθαῖος μὲν οὖν ὁ ἀπόστολος σπερμάτων καὶ ἀκροδρύων καὶ λαχάνων ἄνευ χρεῶν μετελάμβανεν.

34) Wie wir dies von Gregor oben S. 117. nachgewieſen haben.

35) Vergl. unter andern Act. XV, 24. — Die Annahme, daß Hegeſipp ebionitiſchen Traditionen folgte, empfiehlt ſich um ſo mehr, als er von Geburt ein Hebräer war (Euſeb. h. e. IV, 22.) und Manches ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως, wie Euſeb. bezeugt, entlehnte.

36) Vergl. des Photius bibliotheca cod. 232. — Die Stelle iſt abgedruckt in Rouths reliquiae sacrae, vol. I. Oxon. 1814. p. 203.

im Munde zu führen pflegten. Wer können dieſe geweſen ſein? Schon an ſich iſt höchſt wahrſcheinlich, daß es Gnoſtiker und dem Gnoſticismus ſich annähernde Richtungen waren. Und wirklich finden wir, daß der alex. Clemens dieſe Worte häufiger gebrauchte, indem er ſie bald auf die höhere Erkenntniß [37]), bald auf die höhern Freuden [38]) des γνωστικός bezieht. Daß ein Mann von der fleiſchlichen Denkweiſe, wie wir uns den Hegeſipp unzweifelhaft vorzuſtellen haben, ſich gegen ſolche Anwendungen dieſer Worte opponirte, darf uns gewiß nicht befremden. «Aber er ging noch weiter, er erklärt den Ausſpruch ſelbſt für nichtig und thöricht.» — Sehen wir ganz von der gewiß ſehr möglichen Annahme ab, daß dies eine bloße Folgerung iſt, die Stephanus Gobarus daraus zog, daß Hegeſipp die angriff, welche dieſe Worte nach ihrer Weiſe deuteten [39]); geben wir zu, er habe dieſen Ausſpruch ſelbſt für lügenhaft erklärt, ſo folgt doch nimmermehr, daß er damit den Paulus ſelbſt angreifen wollte. Denn einmal konnte er ſehr wohl gar nicht wiſſen, daß Paulus denſelben angeführt hatte, da er nach der Verſicherung des Origenes [40]) in der apokrypiſchen Schrift, der Offenbarung Eliä, ſtand. Und ſelbſt wenn er dieſes gewußt hätte, konnte er es nicht im Eifer der Polemik ignoriren wollen? Und wird nicht durch die Bezugnahme des Hegeſipp auf eine pauliniſche Stelle (worüber gleich nachher) die An-

37) Nach der Ausgabe von Potter p. 669. 774.

38) l. l. p. 120. 615. 625.

39) Dieſe Annahme erſcheint mir wenigſtens ſehr wahrſcheinlich. Denn aus den Worten, welche Hegeſipp dagegen geltend macht: «ſelig ſind Eure Augen, die ſehen, und Eure Ohren, die hören» (Matth. XIII, 16.), ſcheint doch hervorzugehn, daß er nur die Deutung, welche erſt in der Zukunft das verwirklicht erwartete, was der Ausſpruch beſagt verwarf. Wenn Baur, Chriſtuspartei S. 172 f. in den Worten: «ſelig ſind Eure Augen» u. ſ. w. den ebioniti ſchen Grundſatz findet, daß nur der unmittelbare perſönliche Umgang mit Jeſu die Quelle der Wahrheit ſei, womit die Verwerfung des apoſt. Anſehns des Paulus zuſammenhing, ſo beruht dieſes auf der Vorausſetzung, um deren Erweis es ſich handelt, daß Hegeſipp ein Ebionit war, da klar iſt, daß dieſes an ſich aus den Worten nicht gefolgert werden kann.

40) hom. ult. in Matth. XXVII, 9. Vergl. die Bemerkungen des Cotelerius zum 6ten Buch der apoſtol. Conſtit. c. 16.

ihme, daß er Paulus bekämpft habe, ausgeſchloſſen? — Läßt
h demnach kein entſcheidendes Argument für den Ebionitis-
us des Hegeſipp beibringen, ſo folgt das Gegentheil aus fol-
nden Daten. Zunächſt aus der Zufriedenheit Hegeſipps mit
r allgemeinen Kirchenlehre, welche er mit beſonderer Rückſicht
if die römiſche Gemeinde zu erkennen gibt [41]). Will man
eſe Zufriedenheit als ein Zeugniß für ſeine ebionitiſche Rich-
ng geltend machen, ſo geht man von der Vorausſetzung aus,
: erſt erwieſen werden ſoll, und die wir als eine gänzlich fal-
ie erkannt haben, daß die ganze älteſte Kirche dem Ebionitis-
us huldigte. Das zweite Argument iſt die Bezugnahme He-
ſipps (bei Euſeb. III, 32.) auf eine pauliniſche Stelle, 1 Tim.
I, 20. [42]). Auch Baur gibt zu, daß eine von beiden Stellen
: andere berückſichtige, ſeine Annahme aber, daß der Verfaſſer
s Timotheusbriefes auf die Stelle des Hegeſipp Bezug neh-
:, hat ſeine Anſicht über die nachpauliniſche Abfaſſung der
aſtoralbriefe, deren Aechtheit wir durch ſeine Kritik nicht er-
üttert halten können, zur Vorausſetzung.

Weiter beruft ſich Schwegler für die Allgemeinheit der
ionitiſchen Denkart auf die apokryphiſchen **acta Pauli et**
ieclae, welche er als ein ebionitiſches Product und als Sei-
ſtück zu den Clementinen charakteriſirt (d. Mont. S. 262 ff.),
d die nach ihm der älteſten chriſtl. Zeit angehören. Allein
nächſt iſt zu entgegnen, daß die uns unter dieſem Na-
en erhaltene Schrift erſt nach der Zeit des Hieronymus
ſtanden iſt. Zwar kennt ſchon Tertullian wie Hieronymus
e Schrift, in der Paulus und Thecla die Hauptrolle ſpielten
ieron., de vir. illust. c. 7. nennt ſie *περίοδοι* **Pauli et**
ieclae), aber daß dieſe mit der auf uns gekommenen iden-
h iſt, iſt eine Behauptung Grabe's und Anderer, die längſt
derlegt, von Schwegler gleichwohl wieder aufgenommen iſt.
geſehen davon, daß in jener dem Tertullian und Hieronymus
annten Schrift die Taufe eines Löwen erzählt wird (vergl.

---

41) Bei Euſeb. h. e. IV, 22.

42) Vergl. darüber Baur, über den Urſprung des Epiſkopats S.
— Nach wiederholter Prüfung muß ich jedoch bekennen, daß mir
zweifelhaft iſt, ob die eine die andere Stelle berückſichtige.

Hieronym. l. l.), wovon in unſern acta nichts ſteht, ſo war jene Schrift unter dem Namen des Paulus verfaßt, wie aus den Worten des Tertullian (de baptismo c. 17.), quod si qui Pauli perperam scripta legunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tingendique defendunt, sciant, in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum, id se amore Pauli fecisse, loco decessisse hervorgeht (vergl. dazu Hieron. l. l.). So gewiß alſo unſere acta Pauli et Theclae von jenen ältern verſchieden ſind, ſo ſicher läßt ſich die Verwandtſchaft beider Schriften aus der Vergleichung der uns von den frühern Vätern aufbewahrten Stellen mit unſern Acten außer Zweifel ſetzen [43]). So mögen wir denn immerhin die in Rede ſtehende Schrift für die Kenntniß des älteſten Lehrbegriffs benutzen, wiewohl dabei mit großer Vorſicht zu verfahren iſt. Ihr Gepräge bezeichnet Schwegler als ein ebionitiſches, allein mit großem Unrecht. Der Charakter iſt im Gegentheil vorherrſchend pauliniſch, obwohl getrübt durch eine asketiſche Richtung [44]). Paulus predigt nach c. 3. *περὶ θεοῦ καὶ περὶ ἀγάπης καὶ τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως καὶ προσευχῆς*. Als er vor den Vorſteher von Iconium geführt wird, erwiedert er c. 5. auf ſeine Frage, was ſeine Lehre ſei: «Gott hat mich geſandt, die Menſchen von der Schlechtigkeit und Unreinigkeit zu befreien. Deshalb hat Gott ſeinen Sohn Jeſum Chriſtum geſandt, den ich verkündige, und auf

43) Sollten nicht vielleicht die drei Codices, die Thilo in Paris verglichen hat, und die von dem Text des Grabe bedeutend abweichen, wie dieſer Gelehrt verſichert, jene dem Tertullian bekannte Schrift enthalten. Vergl. Thilo, acta Thomae, Lips. 1823. prolegom, p. 60.

44) Der geſchichtliche Inhalt dieſer aus 15 Capiteln beſtehenden Schrift — ein ſechszehntes iſt ein erweislich ſpäterer Zuſatz — iſt folgender: Paulus kommt von Antiochia nach Iconium. Hier hört eine Jungfrau, Thecla, die mit einem gewiſſen Thamyris verlobt iſt, ſeine Vorträge. In Folge hiervon gibt ſie ihr Verhältniß zu ihrem Bräutigam auf, ſoll aber dafür den Feuertod erleiden. Durch ein Wunder gerettet, eilt ſie mit Paulus nach Antiochia. Auch hier wird ſie wegen einer Beleidigung gegen den Präfecten der Stadt zum Tode verdammt, aber wunderbar erhalten. Darauf geht ſie nach Seleucia, wo ſie fortan thätig für's Chriſtenthum wirkt.

den ich die Menſchen lehre ihre Hoffnung zu ſetzen, der ſich dem Leiden unterzogen hat, damit die Menſchen nicht mehr unter dem Gericht ſtänden, Glauben faßten» u. ſ. w. Und Thecla erklärt c. 13: «Ich bin die Magd des lebendigen Gottes und bin gläubig geworden an den Sohn Gottes — — — Dieſer iſt allein der Weg des ewigen Heils und die Grundlage eines unſterblichen Lebens, er iſt Zuflucht den Bedrängten, Ruhe den Niedergedrückten, Hoffnung und Schutz den Verzweifelnden, kurz wer nicht an ihn glauben wird, wird nicht leben, ſondern ewiglich ſterben». — Ueberhaupt hebt der Verfaſſer die Beziehung des ganzen Lebens auf Chriſtum in einer Weiſe hervor [45]), die allein ſchon hinreichen würde, die Annahme einer ebionitiſchen Tendenz zu widerlegen. Daneben findet ſich nun zwar eine ſtreng asketiſche Richtung, wie ſie der ganzen erſten Zeit des Chriſtenthums mehr oder weniger eigen war. Paulus predigt nach c. 2. *μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεὸς — — μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων καὶ τὰ πνεύματα, ὅτι αὐταὶ εὐαρηστήσουσι τῷ θεῷ* und bezeichnet c. 5. unter andern als Zweck ſeiner Sendung, die Menſchen abzuziehen *ἀπὸ πάσης ἡδονῆς*. Wenn aber Schwegler behauptet, daß Paulus in unſerer Schrift die Agapen mit Brod, Gemüſe und Waſſer feiere, ſo beruht dies auf einem Mißverſtändniſſe einer Stelle im 8ten Capitel [46]).

---

45) Dies zeigt ſich ſchon darin, daß an vielen Stellen, wo von Gott dem Vater die Rede iſt, hinzugeſetzt wird: «Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti». Vergl. c. 8. *δέσποτα κύριε, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ τοῦ ἁγαπητοῦ καὶ ἁγίου παιδός σου πάτερ κ. τ. λ.* und gleich darauf *θεὲ καρδιογνῶστα, πάτερ τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Paulus betet nach c. 8. zu Gott und Chriſtus *πάτερ ἅγιε, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ*. Ebenſo c. 10. *κύριε ὁ θεὸς, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ υἱὸς τοῦ ὑψιστοῦ κύριε Ἰησοῦ Χριστέ*. Vergl. auch c. 15. Auch die in unſerer Schrift gewöhnliche Bezeichnung Chriſti als des Herrn ſchlechthin beurkundet ein tieferes chriſtliches Bewußtſein, als dem Ebionitismus eigen war.

46) Im achten Capitel wird erzählt, wie Paulus nach einem mehrtägigen Faſten einen Knaben nach Ionicum hingeſchickt habe, Brod zu kaufen. Der Knabe trifft die durch ein Wunder vom Feuertode gerettete Thekla und führt ſie zu Paulus. Darauf wird fortgefahren: *Καὶ ἦν* (bei der Ankunft der Thekla) *ἐσω ἐν τῷ μνημείῳ* (in dem ſich Paulus mit ſeinen Begleitern befand) *ἀγαπὴ πόλλη*. Offenbar kann hier *ἀγαπὴ*

Endlich beruft man ſich [47]) auf die Ausſage der Artemoniten, daß ihre Anſichten die von den Apoſteln überlieferten und bis auf die Zeit des römiſchen Victor herrſchenden geweſen ſeien [48]). Allein das einer jeden Secte eigene Intereſſe, ſich ein höheres Alter beizulegen, erklärt ihre Behauptung um ſo eher, als die unbeſtimmteren dogmatiſchen Ausdrücke der frühern Zeit es ihnen leicht machten, ihre Vorſtellungen in dieſelben hineinzulegen. Will man aber die Glaubwürdigkeit ihrer Ausſage dadurch ſichern, daß man ſie nicht auf die ganze, ſondern die römiſche Kirche allein bezieht, und dann geltend macht, wie auch der ungenannte Beſtreiter ihren frühern artemonitiſchen Charakter dadurch ſelbſt zugebe, daß er nur aus andern Gemeinden Zeugen fürs Gegentheil anführe, «ungeachtet doch eben nur von den Lehrern dieſer Gemeinde das Gegentheil der

---

nur die Freude bezeichnen, in der die Liebe ſich kund gab. Daß ἀγαπή hier nur ſo zu verſtehen iſt, geht ſowohl aus dem Zuſatz πόλλη (der doch unmöglich macht, an die Feier der Agapen zu denken), als auch aus dem Folgenden hervor: Παύλου ἀγαλλιωμένου καὶ Ὀνησιφόρου καὶ πάντων τῶν σὺν αὐτοῖς. Wenn nun weiter erzählt wird, daß ſie Brod, Gemüſe und Waſſer genoſſen und ſich über die heiligen Werke Chriſti gefreut hätten, ſo berechtigt dies ebenſowenig an die Agapenfeier zu denken, als der vorhergehende Ausdruck ἀγαπὴ πόλλη.

47) So nach dem Vorgang von Zwicker u. a. Baur, Chriſtuspartei S. 170., Schwegler, d. Mont. S. 146., Gfrörer, Kirchengeſchichte I. S. 256. — Auch Cölln in der Abhandl. über die Clementinen (vergl. Litterat. Anm. 44.) hatte die Glaubwürdigkeit in Schutz genommen.

48) φασὶ γάρ, heißt es bei Euſeb. h. e. V, 28. τοὺς μὲν πρεσβυτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ διδαχέναι ταῦτα, ἃ νῦν οὗτοι λέγουσι, καὶ τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν Βίκτορος χρόνων. Daß dieſes Zeugniß auf die ganze Kirche geht, zeigt eben die Berufung auf die Apoſtel — von der apoſt. Zeit an bis auf den römiſchen Victor ſei ihre Lehre die herrſchende geweſen —, wie die Widerlegung des Ungenannten, der ſich auf Männer beruft, die nicht der röm. Kirche angehört haben. Ich denke, derſelbe wird beſſer gewußt haben als Baur und Schwegler, ob die Ausſage der Artemoniten von der ganzen, oder allein von der röm. Kirche gelten ſollte. Daß die Zeitbeſtimmung «bis auf den röm. Victor» und gleich nachher «ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου (von der Zeit des Zephyrinus an) παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν» nicht habe gewählt werden können, wenn von der ganzen Kirche die Rede ſei, wird man doch nicht behaupten wollen!

artemonitischen Anschuldigung zu erweisen gewesen», so ist zu entgegnen, daß jene Beschränkung der artem. Anschuldigung durchaus willkürlich und unrichtig ist (vergl. Anm. 48.), daß also bei der Widerlegung die römische Kirche, wenn auch als hauptsächlichster Schauplatz der artem. Bewegungen besonders, doch keineswegs ausschließlich in Betracht kam. So konnte denn der Bestreiter, wenn er mit ihren frühern Zuständen weniger bekannt war, zur Widerlegung der Artemoniten, sehr wohl Zeugen aus andern Gemeinden beibringen, und sein Schweigen über die röm. Kirche darf keinenfalls als stillschweigendes Zugeständniß ihrer früheren artem. Richtung ausgelegt werden. — Und wollten wir selbst den artem. Charakter der röm., ja der ganzen Kirche in den beiden ersten Jahrh. zugeben, so ist doch wohl zu beachten, daß der Artemonitismus keineswegs mit dem Ebionitismus identisch ist.

Wir haben jetzt den dogmatischen Charakter des ältesten Christenthums bis auf die Zeit der Entstehung des Ebionitismus kennen gelernt und die gänzliche Grundlosigkeit jenes Gerede von einer allgemeinen Verbreitung der ebionitischen Denkart in der ältesten Zeit hinlänglich dargethan. Wenn man dem Ebionitismus noch in den spätern Zeiten bis gegen das Ende des 2ten Jahrh. eine allgemeine Herrschaft zuerkennen und einen Justin, Irenäus u. a. desselben beschuldigen will, so bedarf dies keiner Widerlegung [49]). Vielmehr trat bald nach dem Anfang des 2ten Jahrh. die Epoche ein, wo die Kirche den vollen Inhalt des christl. Bewußtseins begrifflich zu entwickeln und sich eben damit zu immer höhern Vorstellungen hinsichtlich der Person Christi emporzuschwingen begann, so daß jetzt der Abstand der Kirche von den judaistischen Christen, auch abgesehn davon, daß diese um dieselbe Zeit ihre niedrigen Vorstellungen bestimmter im Ebionitismus fixirten, immer größer ward [50]). Eine Darstellung des dogmatischen Charakters der nachfolgenden Zeit liegt außer dem Bereich unserer Aufgabe. Wir begnügen uns damit, die Art und Weise darzulegen, wie die

49) In Hinsicht auf Justin ist zu vergleichen die Monographie von Semisch, Band II. S. 233—46.

50) Vergl. den Schluß von §. 3.

Ebioniten von den kathol. Christen betrachtet wurden. Und zwar haben wir zunächst zu sehn, wie vor der Ausbildung des Ebionitismus die judaistische Denkart beurtheilt wurde, sodann wie sich in späterer Zeit die Kirche zum Ebionitismus stellte.

II. Beurtheilung der ebionitischen Richtung von Seiten der ältesten Kirche.

1. Bekämpfung der judaistischen Richtung vor der Ausbildung des Ebionitismus.

Es kommt hier zunächst der Brief des Barnabas in Betracht. Der Hauptheil desselben (die ersten 16 Cap.) beschäftigt sich mit dem Nachweis, daß das Judenthum durchs Christenthum antiquirt ist. Wenn man demnach zweifelhaft sein könnte, ob er darauf berechnet sei, die Juden fürs Evangelium zu gewinnen, oder die Einmischung der jüdischen Auffassung in das Christenthum zu bekämpfen, so wird das Letztere schon daraus mehr als wahrscheinlich, daß der Brief an Christen jüdischer Abkunft gerichtet ist, denen der Verf. doch nur in der Absicht, sie vor einer Vermischung des Jüdischen mit dem Christlichen zu warnen, die bloß vorbereitende Bedeutung des Judenthums nachweisen konnte. Mit Bestimmtheit ist dieser Zweck am Ende des 3ten Cap. ausgesprochen, **ut non incurramus tanquam proselyti ad illorum legem.** Und wenn der Verf. c. 1. als Zweck seines Schreibens bezeichnet, **ut fidem vestram consummatam habeatis et scientiam**, so kann er damit dem Inhalt des Briefs gemäß hauptsächlich nur jene Erkenntniß von dem rechten Verhältniß des Judenthums zum Christenthum gemeint haben. — Gegen die Vermischung des Jüdischen und Christlichen führt der Verf. folgende Gedanken aus: 1) das Judenthum ist eine bloße Vorbereitung aufs Christenthum, 2) daher es mit diesem aufgehoben 3) und das Christenthum wie einerseits die Erfüllung des Judenthums, so andererseits etwas ganz Neues ist.

Das Judenthum ist eine bloße Vorbereitung aufs Christenthum, es verhält sich zu demselben wie die Hoffnung des Lebens zum Anfang desselben. **Tres sunt constitutiones domini, vitae spes, initium et consummatio**, heißt es c. 1.

)ie vitae spes iſt, wie weiter entwickelt wird, das Judenthum — ropalavit enim dominus per prophetas, quae praeterierunt —, das Chriſtenthum iſt der Anfang dieſes Lebens, wel- ıes der einſtigen Vollendung harrt — et futurorum dedit obis initia scire [51]). Wie die Propheten auf Chriſtum hin- ewieſen haben, ſo haben auch alle Inſtitute des alt. Teſt. nur)edeutung als Hinweiſungen auf das Evangelium. *Πάντα καλὸς κύριος προεφανέρωσεν ἡμῖν*, nämlich in den altteſt. :nſtitutionen, wird c. 7. geſagt und in dieſem wie in den fol- enden Cap. weiter ausgeführt. Wegen dieſer Bedeutung des lt. Teſt. verſtehn es nur die Chriſten, c. 8. 10., es gehört)mit nicht den ungläubigen Juden, ſondern den Chriſten, c. 4.)en Letztern hat Gott das Verſtändniß deſſelben aufgeſchloſſen. ıpergratulari ergo debemus domino, quia et praeterita obis ostendit c. 5.

Somit iſt die Gültigkeit des Judenthums mit dem Chri- enthum erloſchen. Was die Propheten verkündigt haben, iſt tzt vergangen, propalavit dominus per prophetas, quae raeterierunt c. 1. Die jüdiſchen Opfer u. ſ. w. ſind urch das neue Geſetz unſers Herrn Jeſu Chriſti aufgehoben, aec ergo vacua fecit, ut nova lex domini nostri Jesu hristi etc. c. 2. Die Heilighaltung des Sabbaths, c. 15., :r Tempeldienſt, c. 16., die Beſchneidung, die Darbringung on Opfern, das Verbot des Schweinefleiſches, c. 10., findet

51) Es wäre allerdings eine andere Auffaſſung der Worte: pro- alavit enim dominus per prophetas, quae praeterierunt, et futuro- ım dedit nobis initia scire möglich. Man könnte nämlich die Worte er prophetas auch zu et futurorum dedit etc. beziehn und futurorum if das Chriſtenthum deuten; ja an ſich dürfte dieſe Faſſung die natür- hſte ſein. Allein der enge Zuſammenhang mit dem unmittelbar Vor- rgehenden, tres sunt constitutiones domini, vitae spes, initium et nsummatio iſt dagegen und macht die oben gegebene Erklärung noth- endig: das Judenthum die vitae spes, die mit dem Anfang des Lebens lbſt aufhört (propalavit dominus per prophetas, quae praeterie- unt); das Chriſtenthum der Anfang des Lebens, wir ſchmecken als hriſten die Anfänge der einſtigen Vollendung, et futurorum dedit no- is initia scire. Will man gegen dieſe Erklärung einwenden, daß der te Theil des Satzes anders hätte geſtellt ſein müſſen, etwa nobis autem ıturorum dedit scire, ſo mag man erwägen, daß wir die erſten Capi- l nur in der lateiniſchen Ueberſetzung beſitzen.

im Christenthum nicht mehr Statt, wie Gott auch schon durch die Propheten die Ungültigkeit dieser Anordnungen kund gethan hat, um auf Christum vorzubereiten. So dürfen die Christen nicht tanquam proselyti ad illorum legem incurrere, c. 3.

Demnach ist das Christenthum einerseits die Erfüllung des Judenthums. Im Christenth. hat Gott die Verheißungen erfüllt, welche er den Vätern gegeben hatte, c. 14. Die Christen sind so die Erben der Verheißung, c. 13. (vergl. auch c. 6. a. Ende), und Abraham ist der Vater der Völker, die in der Vorhaut an Christum glauben, c. 13. Die Juden haben sich durch ihre Sünden unwürdig gemacht, die Verheißungen zu empfangen, deshalb hat Gott sie auch verlassen, wie ihre unglücklichen Schicksale bezeugen, c. 4.; ihre Stelle haben die Christen eingenommen, sie sind es, die Gott in das gelobte Land eingeführt hat, c. 6. Anderseits ist das Evangelium aber auch etwas durchaus Neues, — es ist die nova lex domini, c. 2., die Christen der λαὸς καινός, ihr Herz der neue Tempel, in dem Gott verehrt sein will, c. 6. 16. — und unendlich über das Judenthum Erhabenes (honestius et altius ad aram illius accedere oportet c. 1.), in eben demselben Grade als Christus der Herr höher steht als Moses der Diener c. 14.

Wie der Verfasser auf diese Weise der judaistischen Richtung gegenüber die Annahme der fortdauernden Gültigkeit des Gesetzes bekämpft, so greift er anderseits solche Vorstellungen von der Person Christi an, welche gleichfalls jener Richtung angehörten. Die Absicht, in welcher er seine höhere Würde geflissentlich hervorhebt (wie wir im Anfang des §. gesehn), gibt er im 12ten Cap. selbst zu erkennen. Indem er hier die jüdische Ansicht, nach der Christus nur als Sohn Davids gelte, zurückweiset und dagegen die Stelle Ps. 110, 1. geltend macht [52]), spricht er damit aus, daß es die niedrigen judaistischen Ansichten über Christus sind, die er bei seinen Lesern zu widerlegen sucht. Und wenn er c. 14. geltend macht, daß Christus der

52) Ἐπεὶ οὖν μέλλουσι λέγειν, ὅτι ὁ Χριστὸς υἱός ἐστι Δαβίδ, φοβούμενος καὶ συνιὼν τὴν πλάνην τῶν ἁμαρτωλῶν λέγει, εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου κ. τ. λ. Ἴδε, πῶς λέγει Δαβὶδ αὐτὸν κύριον καὶ υἱὸν θεοῦ. Vergl. hierzu §. 7.

Herr sei, Moses dagegen nur ein Diener, so werden wir wie im Hebräerbrief (vergl. §. 3.) bei den Lesern wohl Zweifel an der Christo vor dem Moses zukommenden höhern Würde voraussetzen müssen. Insbesondere ist der Verf. aber bemüht, die Nothwendigkeit des Leidens, namentlich des Kreuzestodes Christi darzulegen [53]), welcher den Juden wie den jüdisch gesinnten Christen beständig ein Stein des Anstoßes war (vergl. §. 7.).

Die judaistische Richtung wird auch in der kürzern Recension der ignat. Briefe, namentlich in den Briefen an die Magnesier und Philadelphener bekämpft. Laßt Euch nicht durch falsche Lehren, noch durch unnütze Fabeleien verführen, warnt Ignatius c. 8. die Magnesier. Denn wenn wir noch nach dem Gesetze leben, so bekennen wir die Gnade nicht empfangen zu haben. Dem κατὰ Ἰουδαισμὸν ζῆν setzt Ignatius entgegen das Leben κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν. Und wenn er weiter geltend macht, daß die θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν gelebt hätten, so scheinen die, welche er hier bekämpft, sich vorzugsweise auf die altest. Propheten berufen zu haben. Werfet weg, fordert er c. 10. auf, den alten und schlechten Sauerteig. Es ist unstatthaft, Christum Jesum zu bekennen und zu judaisiren. Denn das Christenthum ist nicht an das Judenthum, sondern das Letztere an das Erstere gläubig geworden. Nicht mehr den Sabbath feiern die Christen, sondern sie leben κατὰ κυριακὴν ζωήν, c. 9. [54]). — Ebenso warnt Ignatius im Brief an die Philadelphener vor dem Judaismus. Er beginnt mit der Warnung vor Spaltungen und Irrlehren und bringt auf die Anschließung an den Bischof. Welche Irrlehren er meint, darüber erklärt er sich c. 6. «wenn

53) Wenn der Sohn Gottes gelitten hat, damit sein Leiden uns lebendig mache, heißt es c. 7., so laßt uns glauben, daß er nur um unsertwillen leiden konnte. Deshalb hat der Herr, wird c. 5. gesagt, seinen Körper in den Tod gegeben, damit er uns Vergebung der Sünden und Heiligung durch die Besprengung seines Bluts verschaffte. Sein Tod war, wie c. 5. gezeigt wird, im alt. Test. vorhergesagt und nach c. 7. typisch vorgebildet. Vergl. außerdem das ganze 11te und 12te Cap. Laßt uns untersuchen, beginnt das erstere, ob der Herr dafür gesorgt hat, uns über die Taufe und den Kreuzestod vorher zu belehren. Daß dem so ist, wird dann gezeigt.

54) Vergl. über diese Stelle §. 7.

Euch Einer Judaismus vorträgt, so hört ihn nicht an» [55]). In dieſem Zuſammenhange erhält die vielbeſprochene Stelle im 8ten Cap. dieſes Briefs ihre Erklärung. *Ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω. Καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι προκεῖται. Ἐμοὶ δὲ ἀρχαῖα ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, τὰ ἄθικτα ἀρχαῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι αὐτοῦ* [56]). Es handelt ſich hier um den Grund des chriſtl. Glaubens. Die Gegner des Ignatius behaupteten, daß nur die Uebereinſtimmung des Evangeliums mit dem alt. Teſt. ſie von der Wahrheit des Erſtern überzeuge. «Wenn ich es nicht in den Schriften des alt. Teſt. (*ἀρχαῖα*) finde, ſo glaube ich dem Evangelio nicht». Die unmittelbare Folge war, daß ſie allem Dem keinen Glauben ſchenkten, was ſie nicht im alt. Teſt. vorherverkündigt fanden; und wie ihre Worte zweifelhaft ließen, in wie weit ſie die chriſtl. Lehre im alt. Teſt. wiederfanden und ihr darum Glauben beimaßen, ſo macht Ignatius zunächſt geltend, daß allerdings das Evangelium im alt. Teſt. enthalten ſei *ὅτι γέγραπται*. Darauf antworten jene: das liegt vor, das wollen wir keineswegs mit unſerer obigen Behauptung in Abrede ſtellen, nur behaupten wir — dies iſt allerdings nicht ausgeſprochen, ergibt ſich aber von ſelbſt aus der mit den Worten *ὅτι προκεῖται* gegebenen Beſchränkung ihrer Behauptung *ἐὰν μὴ — — — οὐ πιστεύω* [57]) — daß

55) In der längern Recenſion geſchieht in dieſem Capitel ausdrücklich der Ebioniten Erwähnung, — ebenfalls ein Beweis für die größere Urſprünglichkeit der kürzern.

56) Die Darlegung und Würdigung der verſchiedenen Erklärungen dieſer Stelle, wie die genauere Begründung der meinigen und die Rechtfertigung für die Aufnahme der Lesart *ἀρχαῖα*, behalte ich mir für eine beſondere Abhandlung vor.

57) Die Worte *ἐὰν μὴ ἐν — — — οὐ πιστεύω* laſſen es an ſich zweifelhaft, ob ſie einen Zweifel an der Wahrheit einzelner Lehren des Evangeliums enthalten, oder bloß den Grund für den Glauben an das Evangelium — die Uebereinſtimmung mit dem alt. Teſt. — angeben ſollen. Indem die Gegner des Ignatius mit den Worten *ὅτι προκεῖται* bezeugen, daß ſie in die Wahrheit der evangel. Lehren keinen Zweifel ſetzten, ſprachen ſie damit ſelbſt aus, daß ſie jene Behauptung nur in jenem zweiten Sinn verſtanden wiſſen wollen.

der Grund unſeres Glaubens an das Evangelium die Uebereinſtimmung mit dem alt. Teſt. iſt. Darauf entgegnet Ignatius, nicht das alte Teſt., ſondern Chriſtus ſelbſt iſt nur der Grund meines Glaubens an das Evangelium, nicht auf den altteſt. Weiſſagungen beruht der Beweis für die Wahrheit des Chriſtenthums, dieſes trägt vielmehr in ſich ſelbſt die Gewährleiſtung für ſeine Wahrheit [58]). Das Verfahren der Gegner bezeichnet Ignatius als ein handwerksmäßiges (*κατ' ἐριθείαν*) im Gegenſatz zu dem ſeinigen, einem *πράσσειν κατὰ Χριστομαθίαν*. Wie ſehr die von Ignatius gerügte Anſicht mit der ganzen Anſchauung des Ebionitismus übereinſtimmt, werden wir ſpäterhin (§. 7.) erkennen.

2. Stellung der Kirche dem Ebionitismus gegenüber.

Wenn wir in den Schriften des Barnabas und Ignatius die ebionitiſche Anſchauung nur in allgemeinen, unbeſtimmten Zügen geſchildert finden, da der Ebionitismus erſt ſpäter als beſtimmte, ausgeprägte Erſcheinung auftrat, ſo begegnen uns die beiden Arten der judaiſirenden Chriſten, die Nazaräer und Ebioniten zuerſt, obwohl ohne Nennung ihres Namens, beſtimmt nach ihrer Eigenthümlichkeit und gegenſeitigen Verſchiedenheit geſchildert bei Juſtin dem Märtyrer. In ſeinem wohl bald nach dem J. 139. verfaßten Dialog mit dem Juden Tryphon unterſcheidet er zwei Claſſen judaiſirender Chriſten, einerſeits ſolche, welche das Geſetz nur für ſich beobachteten, ohne deſſen abſolute Gültigkeit zu behaupten — die ſpäter ſ. g. Nazaräer — anderſeits die, welche nur diejenigen als chriſtliche Brüder anerkennen wollten, welche ſich ebenfalls zur Uebernahme des Ge-

58) Wie dieſe Faſſung im Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden, wo der Judaismus bekämpft wird, wohlbegründet iſt, ſo wird ſie auch durch das Nachfolgende beſtätigt. Zur Rechtfertigung der behaupteten Autonomie des Chriſtenthums weiſet Ignatius im Folgenden darauf hin, wie auch die Gerechten des alt. Teſt., Abraham, Iſaak, Jakob u. ſ. w., in Chriſto das Leben gefunden hätten, und wie die Bedeutung der Propheten darin beſtanden, auf Chriſtum vorzubereiten, — ganz ähnlich wie er im Brief an die Magneſier die Warnung vor der jüdiſchen Lebensweiſe dadurch unterſtützt, daß er zeigt, wie auch die Propheten *κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν* gelebt hätten.

ſetzes verſtehn wollten — die Ebioniten [59]). Auf dieſe Letztern ſind unzweifelhaft die bald darauf folgenden Worte zu beziehn [60]): Es gibt Chriſten, die bekennen, daß Jeſus der Chriſtus iſt, ihn aber für einen bloßen von Menſchen abſtammenden Menſchen halten, mit dem ſich erſt bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden habe [61]).

Ueber die erſtere Claſſe, die Nazaräer, urtheilt Juſtin milde. Wie es mir erſcheint, ſagt er, wird ein ſolcher gerettet werden, wobei er jedoch nicht verſchweigt, daß Manche anderer Anſicht waren und auch mit ſolchen keine Gemeinſchaft haben wollten. Dieſe gelten ihm aber, wenn gleich als ſchwache, doch als chriſtliche Mitbrüder. In einem ganz andern Licht erſcheint ihm dagegen die zweite Partei der judaiſirenden Chriſten, die Ebioniten. Ungeachtet er gegen ihre chriſtologiſchen Anſichten nichts weiter bemerkt als: «ich ſtimme nicht überein», ſo will er ſie doch wegen ihrer Anſicht von der abſoluten Verbindlichkeit des Geſetzes, die nothwendig den Glauben an Chriſtum beeinträchtigen müſſe, nicht als chriſtliche Brüder angeſehn wiſſen [62]).

Entſchieden betrachtet auch Irenäus die Ebioniten als Häretiker, wie aus den Stellen adv. haer. III, 11. u. IV, 33. hervorgeht. In der erſtern Stelle behauptet er, daß ſelbſt die Häretiker das Anſehn der kan. Evangelien beſtätigten. Darauf fährt er fort: Ebionaei etenim eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes ex illo ipso convincuntur non recte praesumentes de domino. Marcion autem etc., wodurch offenbar die Ebioniten ebenſo wie Marcion und die nachher Genannten als Häretiker bezeichnet werden. Und wenn er in der zweiten Stelle ausführt, Gott werde die Heiden, die ungläubigen Juden, den Marcion, die Valentinianer u. a. richten, und dann in derſelben Weiſe, wie er vorhin geſagt hatte judicabit autem et eos, qui sunt a Valentino omnes, fortfährt: judicabit autem et Ebionitas, ſo

---

59) Die ganze Stelle ſiehe im Anhang Nr. 1.

60) Vergl. Anhang Anm. 2.

61) Vergl. über dieſe Stelle §. 7.

62) ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι, die Erklärung dieſer bisher, wie es mir ſcheint, immer mißverſtandenen Worte ſiehe im Anhang Anm. 1.

ſtellt er damit die Ebioniten unläugbar in Eine Reihe mit dem Valentin, dem Marcion u. a. — Tertullian nennt de praescript. adv. haer. c. 33. die Ebioniten ebenſo wie die Marcioniten Antichriſten und ſpricht in demſelben Cap. von einer Häreſie des Ebion [63]). Der Verfaſſer des appendix zu Tert. Präſcriptionen c. 48. nennt den Ebion einen Nachfolger des Cerinth, den er vorher als Häretiker bezeichnet hatte.

Wenn die milde Denkungsart des Origenes ihn auch geneigt machte, die Ebioniten nur als ſchwache Brüder anzuſehn [64]), ſo konnte er ſich doch der Betrachtungsweiſe ſeiner Zeit, die in den Ebioniten Häretiker erblickte, nicht ganz entziehn. In der 17ten Homilie über den Lukas (nach der Ausg. von Delarue, Parisiis 1733—59. tom. III. p. 952.) ſtellt er die Ebioniten mit den Marcioniten zuſammen, an denen ſich bewähre, daß Chriſtus das Zeichen ſei, dem widerſprochen wird (Luk. II, 34.), im Commentar zum Römerbrief (tom. IV. p. 515.) bezeichnet er den Marcion und Ebion als ſolche, die den kathol. Glauben corrumpirten, und behauptet in ſeiner Auslegung des Johannes, XXXII, 9. (tom. IV, p. 429.), daß den Ebioniten das Nothwendigſte zum vollen Glauben mangele und ſie ſich wenig von den ungläubigen Juden unterſchieden, in Matth. XI, 12. (tom. III. p. 494.). Beſtimmt ſondert er im fünften Buch gegen Celſus c. 61. (tom. I. p. 624 seq.), dem Vorwurf des Celſus, der den Chriſten ihre Uneinigkeit entgegengehalten hatte, zu begegnen, zuerſt die Gnoſtiker, dann die Ebioniten von der Kirche. Und im 65ſten Cap. deſſelben Buchs (tom. I. p. 628.), wie in ſeiner Erklärung des Briefs an Titus (tom. IV. p. 695.) [65]), nennt er die Ebioniten Häretiker

63) Ausdrücklich hatte er im Anfang der Schrift Cap. 5. die Häreſien von den schismata und dissensiones geſchieden und die erſteren als das Aergere dargeſtellt, ſo daß die Annahme unſtatthaft iſt, Tertullian habe hier das Wort haeresis in der weitern Bedeutung, wonach es die schismata mit umfaßt, genommen.

64) Origenes vergleicht (in Matth. XVI, 12. tom. III. p. 733. nach der Ausgabe von Delarue) die Ebioniten mit jenen Blinden (Matth. 20, 30 ff.), die den Herrn als Sohn Davids anriefen und von ihm geheilt wurden.

65) Vergl. des Pamphilus apologia pro Origene in Gallandi's bibl. patr. tom. IV. p. 12.

und zwar in der engern Bedeutung, wie daraus hervorgeht, daß er in der letztern Stelle etwas weiterhin die Frage aufwirft, ob die Montaniſten als Häretiker oder Schismatiker anzuſehn ſeien. — Auch Novatian betrachtet die Ebioniten als Häretiker. In ſeiner Schrift de trinitate [66]) redet er ſehr häufig von ſolchen Häretikern, die Chriſtum für einen bloßen Menſchen hielten. Daß er hierbei vorzugsweiſe die Ebioniten im Sinne hat, dürfte man nicht mit Unrecht aus einer Stelle ſchließen, wo er dieſelben die Erben der ungläubigen Juden nennt [67]). Cyprian (epist. 73.) nennt die Anthropianer d. h. die Ebioniten (vergl. §. 6.) haereticorum pestes et gladios ac venena subvertendae veritatis. Die apoſt. Conſtitutionen, lib. VI, 6., rechnen die Ebioniten zu den jüdiſchen Häreſien [68]). Victorin von Patavium [69]) bezeichnet den Valentin, Cerinth und Ebion als aus der Schule des Satan hervorgegangen. Methodius behauptet, die Häretiker hätten über eine der drei Perſonen der Trinität geirrt; hinſichtlich des Vaters Sabellius, des Sohns einerſeits die Artemoniten, anderſeits die Doketen, des h. Geiſtes die Ebioniten (symposion orat. VIII. c. 10.). Der alex. Biſchof Alexander [70a]) führt die Ebioniten, Artemoniten und Paulus von Samoſata, als Vorläufer der arian. Ketzerei an, Lactanz (instit. lib. IV. c. 30.) behauptet, daß die Montaniſten, Novatianer, Valentinianer, Marcioniten und Anthropianer (Ebioniten) keine Chriſten [70b]) und Glieder der

66) In Gallandi's bibl. patr. tom. III. von p. 287. an, auch in der Ausgabe des Tertullian Basileae 1562. Vergl. daſelbſt p. 606. 608—14. 619. 21. u. öfter.

67) l. l. p. 619. Judaei haeredes sibi haereticos istos reddiderunt.

68) Ueber die Zeit der Abfaſſung vergl. Krabbe, apoſt. Conſtit. S. 123 f. Ich glaube übrigens mit Rothe, die Anfänge S. 545 f., daß die ganze Stelle über die Ebioniten ein ſpäterer Zuſatz iſt.

69) Scholia in apocalypsin c. XI. (Gallandi, bibl. patr. tom. IV. p. 59.). Ueber die Frage nach der Aechtheit vergl. Bleek, Hebräerbrief I. S. 179 f.

70a) Im erſten Briefe über die arianiſche Häreſie in Gallandi, bibl. patr. tom. IV. p. 441 seqq. Vergl. daſelbſt p. 446.

70b) Dem Grundſatz des Tertullian, praescr. c. 37. gemäß: si haeretici sunt, christiani esse non possunt.

. Kirche ſeien, Euſebius von Cäſarea ſpricht von einer ρεσις τῶν Ἐβιωναίων, h. e. VI, 17. u. demonst. evang. VII., nach der Ausg. Colon. 1688. p. 316., Optatus Mileve [71]) und Pacianus von Barcelona [72]) gleichfalls. ilaſtrius führt in ſeiner Schrift de haeresibus die Ebio- n als die 37ſte Ketzerei auf [73]), das Chronikon Paſchale, en erſter Theil nach der Mitte des 4ten Jahrh. verfaßt iſt, cht gleichfalls von einer Häreſie der Ebioniten [74]).

Darnach mag die Behauptung gewürdigt werden, daß iphanius der Erſte geweſen ſei, der die Ebioniten zu Ketzern empelt habe. Sie galten vielmehr von Anfang an als ſol- und richtig iſt es, was Hieronymus epist. 112. ad Au- st. (tom. I. p. 746.) von ihnen bemerkt, a patribus ana- ematizati sunt. Freilich mit ſo ſchwarzen Farben als iphanius hatte vor ihm Niemand die Ebioniten geſchildert.

§. 5.

Die Nazaräer.

Wir wenden uns, ehe wir die Unterſuchungen über die ioniten weiter verfolgen, zu der nahe verwandten Secte der zaräer, auf welche wir ſchon in der bisherigen Entwicklung rere Mal geführt ſind. Und zwar haben wir es zunächſt der Frage zu thun, ob wir überhaupt von einer beſondern rtei der Nazaräer neben den Ebioniten reden dürfen.

Während die älteſten Kirchenhiſtoriker beide Parteien aus- nderhalten [1]), ging ihre Identificirung zuerſt von ſolchen

71) De schismate Donatistarum lib. IV. c. 5. (in Gallandi, l. patr. tom. V. p. 462—506. vergl. daſelbſt p. 487. Lib. I. c. eq. hatte Optatus den Unterſchied von Häretikern und Schismatikern ickelt.

72) Epistola I. ad Sympronianum c. 1. (Gallandi, tom. VII. 57.).

73) Als die 9te Häreſie nach Chriſto.

74) Nach der Ausg. von Du Fresne, Venetiis 1729. p. 202.

1) So Wimpina, sectae et errores etc., Francofurti 1528. p. 46., Lutzenburg, die magdeb. Centuriatoren, Baronius, Petreus (die riften ſ. i. d. Litter.), Hugo Grotius, annotationes in libros evan-, Amstel. 1641. p. 6., J. H. Hottinger, hist. eccl. pars I., Tiguri I. p. 45 seqq. u. a.

aus, welche die Ebioniten dadurch aus der Zahl der Häretiker retten wollten, daß ſie der ganzen Kirche ebionitiſche Anſichten aufbürdeten, von Zwicker und Toland [2]). Allein gegen jenen hatte Bull [3]), gegen dieſen Mosheim [4]) das Irrige dieſer Annahme ſo ſchlagend nachgewieſen, daß ſelbſt die ſcharfſinnige Vertheidigung ihrer Identität durch Rhenferd [5]) derſelben nur wenig Beifall zu verſchaffen vermochte. Bis über die Mitte des 18ten Jahrh. hinaus ſtehen die Verſuche, beide zu identificiren, vereinzelt da [6]), erſt ſeit Semler werden ſie häufi-

2) Vergl. §. 2.

3) In ſeinem judicium etc. p. 21 seqq.

4) Vindiciae etc. p. 86—117.

5) Vergl. S. 366. Anm. 10.

6) Während Rechenberg (compend. hist. eccl., Gothae 1685. p. 204.), Curcelläus, Huetius, Rich. Simon, Ittig, Bull, Fleury, Tillemont, Kortholt, Nat. Alexander, Spanheim, J. Basnage, Cozza, Weismann, Pfaff, Heinſius, Lequien, Buddeus, Beauſobre, J. G. Carpzow (apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis, Francof. et Lips. 1748. p. 164.), Jablonski, Graveſon, Cramer, Holberg, Ch. W. F. Walch in den früher angezogenen Schriften Ebioniten und Nazaräer als zwei verſchiedene Secten betrachten, behaupten ihre Identität in dem bezeichneten Zeitraum außer Zwicker, Toland, Rhenferd, nur Sandius (nucleus etc. nach der 2ten Ausg. p. 4.), Grabe (spicilegium I. p. 15.) und Lange (histor. eccl., Halle 1722. p. 357.). Zweifelhaft erklärt ſich J. G. Walch (hist. eccl. p. 507 sqq.). Auch Clericus identificirt Nazaräer und Ebioniten, hat aber das Eigenthümliche, daß er zwiſchen priores und posteriores Nazaraei sive Ebionitae unterſcheidet (vergl. die Litt. S. 29.). Dieſe Unterſcheidung beruht jedoch bloß auf einem Mißverſtand einer Stelle des Nicephorus Calliſti. Im 13ten Cap. des 3ten Buchs ſeiner Kirchengeſchichte ſteht Ἐβιωναίους τούτους οἱ πρὸ ἡμῶν ὠνόμασαν. — Durch die lateiniſche Ueberſetzung des οἱ πρὸ ἡμῶν mit majores hat Huetius ſich täuſchen laſſen, indem er majores als Accuſativ faßt und mit Ebionaeos verbindet. So findet er denn in dieſer Stelle die Unterſcheidung der majores oder priores, und der minores oder posteriores Ebionaei (in ſeinen Anmerk. zum Origenes comment. in Matth. tom. XVII, 12., vergl. die Ausg. von Delarue III. 733.). Ebenſo Maſſuet und Bull. Indem dieſe Männer die Nazaräer von den Ebioniten trennen, kommen ſie ſo zu der richtigen Annahme einer doppelten Geſtaltung des Ebionitismus (vergl. die Litt. S. 28 f.). Aus derſelben Quelle floß ohne Zweifel auch die Unterſcheidung des Clericus zwiſchen Ebionitae priores und posteriores. Indem er nun die Nazaräer mit den Ebioniten identificirt, kommt er auf dieſe Weiſe zu je-

ger [7]), obſchon ſich noch immer die Mehrzahl dagegen erklärte [8]). Seitdem aber Gieſeler in der Abhandlung üb. Naz. und Ebion. die Verſchiedenheit mit ſchlagenden Gründen nachwies, iſt dieſelbe von den neueſten Forſchern faſt einſtimmig [9]) geltend gemacht, — daß mit vollem Recht, darüber kann die Beachtung, wie alle Väter von beiden als von zwei verſchiedenen Secten reden [10]), wie ſie beiden einen verſchiedenen dog-

---

ner ſonderbaren Annahme von einer frühern und ſpätern Claſſe der Ebioniten oder Nazaräer.

7) So Semler (außer ſeiner Dogmengeſchichte I. S. 210. vergl. ſeine histor. eccles. tom. I., Halae 1767. p. 46.), Stroth, Leſſing (neue Hypotheſe über die Evang., Wolfenbüttel 1778.), Prieſtley, Löffler, Martini, Gaab (über die Paktrien, mit denen die Chriſten in den erſten 3 Jahrh. zu ſtreiten hatten, Tüb. 1801. S. 3.), Stäudlin, Münſcher (obwohl dieſer ſich nicht beſtimmt entſcheidet), Danz, Eichhorn, Auguſti (der ſich in ſeinen Denkwürdigkeiten aus der chriſtl. Archäologie entſchieden für die Identität, ſchwankend dagegen in ſeiner Dogmengeſchichte erklärt). — Die Schriften ſiehe in der Litter. u. zum Theil §. 2.

8) So Baumgarten, Döderlein, Schröckh, Cotta, Herder (Briefe zweier Jünger Jeſu 1775.), J. D. Michaelis, Starck, Ulrich Schmid (examen integritatis duorum primorum capp. evangel. Matth. sect. I. in den comment. theol. von Velthuſen und Ruperti vol. I., Lips. 1794. p. 346.), Roſenmüller, Kleuker, Storr, Nitzſch, Bertholdt (Einl. ins a. u. n. Teſt., III. Erlang. 1813. S. 1202.), de Wette.

9) Nur Lange (die Judenchriſten u. ſ. w. S. 23.), Schultheß (Annalen 1828. S. 264. 68. wie in ſeinen symbolis), Lentz (Dogmengeſchichte, I. Helmſtädt 1834. S. 90.) und Schleiermacher (Kirchengeſch., herausg. v. Bonnell, Berl. 1840. S. 80.) haben in der neueſten Zeit die Identität der Nazaräer und Ebioniten behauptet.

10) Schon Juſtin hält die Nazaräer und Ebioniten beſtimmt auseinander (vergl. §. 4.). Dann begegnen uns die Nazaräer zuerſt wieder bei Epiphanius und Hieronymus. Beide trennen ſie entſchieden von den Ebioniten, der Erſtere ſpricht in der 29ſten Häreſie von den Nazaräern, in der 30ſten von den Ebioniten; auch der Letztere, der nicht allein durch einen längern Aufenthalt in jenen Gegenden, wo die Nazaräer lebten, ſondern auch durch perſönliche Bekanntſchaft mit ihnen in den Stand geſetzt war, ſichere Nachrichten über ſie einzuziehn, redet, obſchon er öfter auf ihre Verwandſchaft hinweiſet, doch immer von beiden als von zwei verſchiedenen Secten, auch in jener Stelle, auf die man ſich zum Erweis ihrer Identität berufen hat, epist. 112. ad August. c. 18. Si hoc verum est, in Corinthi et Ebionis haeresin delabimur, qui credentes in Christo propter hoc solum a patribus anathematizati sunt,

matiſchen Charakter beilegen [11]), endlich der Umſtand, daß beide zwei verſchiedene Recenſionen des Evangeliums nach den Hebräern gebrauchten [12]), nicht zweifelhaft laſſen.

I. Zeit der Entſtehung der Nazaräer, Namen, Aufenthaltsort.

Wir haben ſchon am Schluſſe von §. 3. geſehen, wie der Uebertritt eines Theils der Judenchriſten zu den Heidenchriſten unter Hadrian die Veranlaſſung gab, daß der andere Theil, welcher jener Vereinigung widerſtand, ſich in zwei verſchiedene Secten ſpaltete; die Einen behaupteten die abſolute

---

quod legis ceremonias Christi evangelio miscuerunt. — — Quid dicam de Ebionitis, qui Christianos esse se simulant? Usque hodie per totas Orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant etc. Hier meint Rhenferd l. l. nemini dubium esse potest, quin Ebionitas per Nazaraeos describat. Allein grade dieſe Stelle ſpricht entſchieden die Verſchiedenheit der Nazaräer und Ebioniten aus. Hieronymus will die Anſicht des Auguſtin, die er im Vorhergehenden ſo angibt: ut post evangelium Christi bene faciant Judaei credentes, si legis mandata custodiant, dadurch widerlegen, daß er zeigt, wie ſie der Grund für eine beſtehende Häreſie ſei. Er führt zuerſt die Cerinthianer und Ebioniten an. Dies war aber zu viel geſagt, die Ebioniten hatten außer ihrer Anſicht vom Geſetz noch andere Irrthümer, auch machten ſie ja die Nothwendigkeit der Geſetzesbeobachtung auch für die Heidenchriſten geltend. Deshalb lenkt Hieronymus mit den Worten, quid dicam etc. ein und ſtellt die Anſicht Auguſtin's mit der der nazaräiſchen Secte, welche nur von den Judaei credentes das Geſetz beobachtet wiſſen wollte, zuſammen (vergl. beſonders Gieſeler, über Naz. und Ebion. S. 283.). So geht denn auch aus dieſer Stelle die Verſchiedenheit der Nazaräer von den Ebioniten unwiderſprechlich hervor. — Auch Auguſtin trennt beide in einem Briefe an Hieron. (unter den Werken des Letztern tom. I. p. 769. epist. 116. c. 15.) non jam in haeresin Ebionis, vel eorum, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, delabimur, wie in ſeiner Schrift de haeresibus, wo er c. 9. von den Nazaräern, c. 10. von den Ebioniten handelt. Ebenſo auch Theodoret h. f. II, 1. 2.; und wenn öfter behauptet iſt, daß ſeine Nazaräer die Ebioniten ſind, ſo werden wir dies ſpäter (Anm. 32.) als unrichtig erkennen.

11) Wie aus der ſpäterhin zu gebenden Darſtellung des nazar. u. ebion. Lehrbegriffs erhellen wird.

12) Was durch die neueſten Unterſuchungen außer allem Zweifel geſetzt iſt.

Gültigkeit des Gesetzes, die Ebioniten, die Andern wollten dasselbe nur für sich beobachten, unsere Nazaräer. So fällt in as Jahr 136 auch die Entstehung der Nazaräersecte [13]). Hiermit stimmt auch der Umstand überein, daß wir dieselbe nach hrer Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit von den Ebioniten uerst bei Justin dem Märtyrer bald nach dem J. 139. geschilert finden [14]). Bis gegen das Ende des 4ten Jahrh. treffen ir auf keine weitern Spuren. Zwar hat man vielfach gelaubt, daß sie bis dahin unter dem Namen Ebioniten mitbegriffen worden seien, allein mit Unrecht, wie wir später (§. 7.) ehn werden. In der That darf uns auch nicht befremden, aß sie lange Zeit hindurch unbeachtet blieben. Der gewaltige ampf mit dem Gnosticismus hatte zur Folge, daß man sich eniger um die judenchristlichen Secten kümmerte, und wenn an dieselben beachtete, so hielt man sich mehr an die Ebionien, nicht allein, weil diese weiter verbreitet und zahlreicher aren, sondern besonders, weil sie sich von der geltenden Lehre ehr entfernten. — Das Urtheil über die Nazaräer war bis um Ende des 4ten Jahrh. getheilt. Das Schwanken, welhes sich schon zu Justins Zeit hierin zeigte [15]), machte sich uch noch am Ende des 4ten Jahrh. bemerkbar. Ein Epipha-

13) Bei der Frage nach der Zeit der Entstehung handelt es sich icht darum, seit welcher Zeit es Judenchristen von der Eigenthümlichkeit er Nazaräer gegeben, sondern von welchem Zeitpunkt an diese eine besondere Partei neben der kathol. Kirche und den übrigen Judenchristen gebildet haben. Dies war erst möglich, als ein Theil der Judenchristen ch mit den Heidenchristen vereinigte und ein anderer im Gegensatz zu iesen die judaisirenden Elemente recht stark hervortreten ließ, d. h. als er Ebionitismus entstanden ist. Erst von diesem Zeitpunkt konnten die ilderen Judenchristen als besondere Partei erscheinen.

Zu bemerken ist, daß Mosheim (und nach ihm Masch, Grundsprae des Matthäus, Halle 1755.) die Entstehung der Nazaräer erst ins te Jahrh. setzt. Vergl. seine vindiciae p. 141 seqq. In seinen instit. iajores i. J. 1739. p. 466. nimmt er freilich diese Ansicht zurück, trägt e aber 1753 in den commentarii de rebus etc. p. 238 seqq. aufs eue wieder vor. Irriger Weise ist oft behauptet worden, daß Mosheim iese Ansicht späterhin selbst aufgegeben habe.

14) Vergl. §. 4. II. 2.

15) Vergl. §. 4.

nius konnte ſie freilich nur als Ketzer betrachten, aber daß dieſes Urtheil keineswegs allgemein war, dafür zeugt das nähere perſönliche Verhältniß, in dem der für den Ruf ſeiner Orthodoxie ſo beſorgte Hieronymus zu ihnen ſtand [16]), wie der Umſtand, daß er die Nazaräer nie in der Reihe der Ketzer mit aufführt [17]), endlich die milde Weiſe, mit der er überall von ihnen redet. Von dieſer Zeit an ward jedoch die Betrachtung der Nazaräer als einer häretiſchen Secte ganz allgemein.

Was ihren Namen anbelangt, ſo iſt bekannt, daß der Beiname, welchen Chriſtus im n. Teſt. führt [18]), *Ναζωραῖος* und *Ναζαρηνός*, auf die erſten Bekenner des Herrn überging, die nach Act. XXIV, 5. und der Verſicherung des Epiphanius h. XXIX, 1. *Ναζωραῖοι*, nach Tertullian adv. Marc. IV, 9. Nazareni, nach Hieronymus de loc. hebr. [19]) Nazaraei genannt wurden. Als nun aber der Chriſtenname für die Bekenner des Herrn gewöhnlich, und der ſtrengern judaiſirenden Partei die Benennung Ebioniten gegeben ward, da ward der Name Nazaräer auf unſere Secte beſchränkt. Und zwar kommt er in jener dreifachen Form vor, bei Epiphanius und Theodoret *Ναζωραῖοι*, bei Hieronymus und Auguſtin bald

16) Er hatte nicht allein von den Nazarädern die Erlaubniß erhalten, ihr Evangelium abzuſchreiben (de script. eccl. c. 3.), ſondern ſich auch vielfach mit ihnen über die Erklärung einzelner altteſt. Stellen unterredet, wie aus ſeinen Commentaren zum alt. Teſt. hervorgeht, und ſtand auch ſonſt noch mannigfach mit ihnen in Berührung. Vergl. ſeinen Commentar zum Matth. c. 27.

17) Nie erwähnt Hieronymus da der Nazaräer, wo er die Reihe der Ketzer aufführt, während die Ebioniten mehrere Male unter denſelben angetroffen werden. Vergl. adv. Lucifer. c. 23. (tom. II. p. 197.) und ſeinen Commentar zum Brief an Titus c. 3. (tom. VII. p. 737.). Wenn er in der aus dem Brief an Auguſtin angeführten Stelle von einer haeresis Nazaraeorum ſpricht, ſo hat er hier ein beſonderes Intereſſe, die Anſichten der Nazaräer als recht verwerflich darzuſtellen. Vergl. die Anm. 10. gegebene Erklärung.

18) Von der Stadt Nazareth, die urſprünglich נְצֶרֶת hieß. Vergl. Hengſtenberg's Chriſtologie II. 1. S. 1 ff., ebenfalls Olshauſens bibl. Commentar. I. 3te Ausg. S. 75 f.

19) tom. III. p. 255. Im griech. Original des Euſebius ſtand *Ναζαρηνοί*.

azaraei, bald Nazareni [20]). — Zu unterſcheiden ſind ſie n den jüdiſchen Naſiräern (4 Moſ. VI.) und der angeblichen rchriſtl. jüdiſchen Häreſie der Naſaräer, wie Epiphanius, oder zaräer, wie Philaſtrius ſie nennt [21]).

Die Nazaräer lebten nach dem Bericht des Epiphanius d Hieronymus in der Dekapolis, beſonders bei Pella, in obah, im Lande Baſan, beſonders aber zu Beröa in Sy- n [22]). Hier, wo griechiſche Sprache und Bildung keinen ngang fand, lebten ſie mitten unter Juden — obwohl kei- swegs in kirchlicher Gemeinſchaft mit dieſen, wie in Folge es Mißverſtändniſſes einer Stelle im Hieronymus behauptet [23]), — in völliger Abgeſchiedenheit von den heidenchriſtlichen meinden, bedienten ſich der ſyrochaldäiſchen Sprache und tten ein Evangelium, welches nach dem Zeugniß des Hiero- mus chaldaico quidem syroque sermone sed hebraicis teris geſchrieben war [24]), — eine Recenſion des ſ. g. Evan-

---

20) Unhaltbar iſt alſo die Behauptung Mangey's (Th. Mangey marks upon Nazarenus, Lond. 1718. cap. II. p. 9.), die Mosheim's ifall hat (vindiciae p. 127.), daß die erſten Chriſten Nazarener, die tere Secte Nazaräer genannt worden ſei.

21) Epiphanius in der 18ten Häreſie. Vergl. damit haer. XXIX, Philaſtrius catalogus eorum, qui ante adventum Christi haeresis arguuntur, haer. VIII. Ohne Zweifel haben beide aus den jüdiſchen Naſiräern eine ſolche vorchriſtl. Ketzerei der Nazaräer oder Naſaräer macht, wie denn das hebräiſche נָזִיר auf griechiſch *Ναζιραῖος*, *Ναζαῖος* und *Ναζηραῖος* heißt. Bemerkenswerth iſt jedoch, daß die Beſchreibung des Philaſtrius und Epiphanius keineswegs ganz zuſammentrifft.

Nach Auguſtin, contra Cresconium I, 31. und contra Faustum X, 4. u. 18. (in der letzten Stelle wird dies von Fauſtus bezeugt) nannten Einige die Nazaräer Symmachianer. Allein dies beruht offenbar auf einer Verwechslung mit den Ebioniten, die dieſen Namen führten (vgl. §. 6.), wie aus der Stelle contra Faustum XIX, 18. recht ersichtlich iſt. — — In ea perversitate manserunt, ut et gentes suas gerent judaizare. Ji sunt, quos Faustus Symmachianorum Nazaraeorum nomine commemoravit. Denn das gentes cogere judaizare kam nur den Ebioniten, nicht den Nazaräern zu. Auch ſcheint Auguſtin ſelbſt es nicht gebilligt zu haben, daß die Nazaräer ſo genannt haben.

22) Epiph. h. XXIX, 7., Hieron. de vir. illust. c. 3.

23) Vergl. Anm. 28.

24) Contra Pelag. III, 2. — daß die Nazaräer außer dieſem Evan-

gelium's nach den Hebräern. Ihre Anzahl war gewiß nie bedeutend, Auguſtin wenigſtens bezeugt ausdrücklich, daß dieſelbe zu ſeiner Zeit ſehr klein war [25]). Wann ſie verſchwunden ſind, läßt ſich nicht mit Sicherheit ausmachen.

II. Ihr dogmatiſcher Charakter.

Ueber den dogmatiſchen Charakter der Nazaräer haben ſich ganz entgegengeſetzte Anſichten geltend gemacht. Während Viele beſonders in frühern Zeiten die Nazaräer von dem Vorwurf jeder Irrlehre, insbeſondere der Läugnung der Gottheit Chriſti freiſprechen wollten [26]), ſchildern Andere, insbeſondere neuere Forſcher ſie als durchaus im Judenthum befangen [27]);

---

gelium, deſſen Verhältniß zum Evangelium Matthäi verſchieden beſtimmt worden iſt, keine Schriften unſers neuteſt. Kanons gebrauchten, iſt mehr als wahrſcheinlich. Des Griechiſchen waren ſie unkundig, hätten ſie aber ſyrochaldäiſche Ueberſetzungen gehabt, ſo würde dies ſicher von Hieronymus bemerkt worden ſein. Die Nachricht des Epiphanius, daß ſie das alte wie das neue Teſt. gebrauchten (h. XXIX, 7.), iſt auf jeden Fall ſchon deshalb unrichtig, weil ſie den Paulus, ungeachtet ſie ihn als Heidenapoſtel anerkannten, doch nicht für ſich ſelbſt in Anſpruch nahmen, worüber weiterhin.

25) Contra Faustum lib. XIX. c. 18.

26) Diejenigen, welche die Ebioniten von jeder Irrlehre freiſprechen (§. 2.), haben ein Gleiches bei den Nazaräern gethan. Außerdem Curcelläus, diatribe de esu sanguinis in ſeinen opp. theol., Amstelod. 1675. p. 958., Huetius, notae ad Origenem p. 74., Sam. Basnage, exercitationes historico-criticae, Ultrajecti 1692. ad ann. XLI. p. 898., Bull, judicium p. 20 seqq., H. Witſius, meletemata Leidensia, Lugd. Batav. 1703. p. 183 seqq., Cozza, commentarii etc. I. p. 280 seqq., Heinſius, Kirchengeſchichte I. S. 148., Lange, synopsis hist. sacr. ed. II., Trajecti ad Rh. 1726. p. 17., Lequien in ſ. öfter angeführter dissertatio de Nazarenis. In der neueſten Zeit Olshauſen, Aechtheit der kan. Evangel. S. 58 ff., Buxton, die Häreſien des apoſt. Zeitalt. im Auszug von König S. 93., Ritter, K.geſch. I. S. 116., Hilgers Darſtellung der Häreſien u. ſ. w. S. 112.

27) So nach dem Vorgang von Lud. Capelli, commentarii et notae criticae in vetus test. ed. Jac. Capelli, Amstelod. 1689. p. 6, Credner in ſeinen Beiträgen S. 388 ff. u. öfter, Rothe, die Anfänge S. 534., Lützelberger, die kirchl. Tradition üb. d. Apoſt. Johannes, Leipzig 1840. S. 258., Meier, Dogmengeſch. S. 28., Ammon, die Geſchichte des Lebens Jeſu I. S. 127.

beides erweiſet ſich bei genauerer Prüfung als gleich unrichtig [28]). Gehen wir auf ihre dogmatiſche Eigenthümlichkeit im Einzelnen ein.

Was zunächſt ihre chriſtologiſchen Anſichten betrifft, ſo erfahren wir aus den Berichten der Väter nur ganz im Allgemeinen, daß ſie an Chriſtum als den Sohn Gottes glaubten und ſeine übernatürliche Entſtehung annahmen [29]). Genauern

28) Wie wenig die Chriſtologie der Nazaräer mit der der kath. Kirche übereinſtimmt, wird ſich aus der Darſtellung derſelben von ſelbſt ergeben. Die andere Annahme ihrer gänzlichen Befangenheit im Judenthum beruht aber auf einem Mißverſtande der Worte des Hieronymus: per totas Orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum filium dei, natum de virgine Maria (vergl. Anm. 10.). Hierin findet Credner (in ſeiner Abhandl. über Eſſäer u. ſ. w. S. 227., Beiträge S. 271 u. 388., Einleit. S. 596.) ausgeſprochen, daß die Nazaräer ſich gar nicht von den Juden getrennt, ſondern als eine beſondere Secte derſelben beſtändig in kirchlicher Gemeinſchaft mit ihnen geſtanden, ihre Synagogen beſucht und in jeder Hinſicht viel mehr Juden als Chriſten geweſen wären. Allein abgeſehen davon, daß der dogmatiſche Charakter der Nazaräer entſchieden gegen die Annahme ihrer engen Verbindung mit den ungläubigen Juden ſpricht, geht aus mehreren Stellen des Epiphanius (haer. XXIX, 9. πάνυ δὲ οὗτοι ἐχθροὶ τοῖς Ἰουδαίοις ὑπάρχουσιν) und Hieronymus (vergl. Anm. 38.), wie auch aus der unſrigen ſelbſt die Feindſchaft der Juden, namentlich der einflußreichſten Partei derſelben, der Phariſäer, gegen die Nazaräer deutlich hervor, — wenn auch die Nachricht, daß die Juden die Nazaräer täglich drei Mal verflucht, auf einem Mißverſtand beruhen mag, worüber ſiehe §. 3. Anm. 71 b. Wie ließe ſich daher denken, daß die Nazaräer mit den Juden in kirchlicher Gemeinſchaft geſtanden und ihre Synagogen, in denen grade die Phariſäer den Vorrang zu haben pflegten, beſucht haben ſollten! Würden mithin die angeführten Worte kein anderes Verſtändniß zulaſſen, ſo müßten wir die Nachricht des Hieronymus unbedingt verwerfen. Allein nicht nur ſehr wohl möglich, auch weit natürlicher iſt eine andere Erklärung des per totas Orientis synagogas: in allen jenen Gegenden des Orients, wo die Juden ihre Synagogen haben, gibt es Nazaräer, die von den Juden als Ketzer angeſehn werden.

29) Die Ausſage des Epiphanius (h. XXIX, 7.), er wiſſe nicht, ob die Nazaräer Chriſtum für einen bloßen Menſchen halten, oder ſeine übernatürliche Geburt annehmen, kann nur das Letztere wahrſcheinlich machen. Beſtimmt wird dies von Hieronymus in der Anm. 28. mitgetheilten Stelle bezeugt. Und wenn Auguſtin de haer. c. 9. ſagt: Nazaraei

Aufſchluß geben die uns erhaltenen Bruchſtücke ihres Evangeliums [30]). Nach dieſen kamen die Nazaräer über die Qualität Gott und Geiſt nicht hinaus. Von einem präexiſtirenden Sohn Gottes wiſſen ſie nichts, Chriſtus iſt Sohn des heiligen Geiſtes oder Sohn Gottes als durch den h. G. erzeugter und mit demſelben ausgerüſteter Menſch [31]). So nahmen die Nazaräer eine urſprüngliche Einwirkung des göttlichen Geiſtes, eine Entwicklung des Menſchlichen in Chriſto von Anfang in Einheit mit dem Göttlichen an. Aber bis zur Taufe participirte er bloß am heiligen Geiſt [32]), mit derſelben ward er erſt im voll-

---

cum dei filium conſiteantur esse Christum, omnia tamen veteris legis observant, ſo bezeugt er auf indirecte Weiſe daſſelbe. Deßhalb ſtanden auch in ihrem Evangelium die beiden erſten Capitel des Matthäus, die im Evangelium der Ebioniten fehlten, oder wenigſtens ein entſprechender Abſchnitt. Vergl. Olshauſens Aechtheit u. ſ. w. S. 70 f., Credner's Beiträge S. 399 f., Neander's K.geſch. I. 2. S. 605.

30) Dieſe ſind unter andern von Credner in ſeinen Beiträgen geſammelt.

31) In ſeinem Commentar zum Iſaias XI, 1. führt Hieronymus folgende Stelle aus dem Evang. der Naz. an: Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum, et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. Damit iſt eine andere Stelle ihres Evang., die Hieron. comment. in Micham VII, 6. mittheilt, zu verbinden: Modo tulit me mater mea, spiritus sanctus in uno capillorum meorum. Vergl. hiezu ſeinen Commentar zum Ezech. XVI, 13., zum Jeſ. XL, 9. und Origenes comment. in Johan. tom. II. p. 63 seqq. nach der Ausg. von Delarue vol. IV. Offenbar wird Chriſtus hier als filius des h. G., der h. G. als ſeine mater bezeichnet, weil er durch denſelben erzeugt und von der Jungfrau Maria geboren war. Da die Nazaräer ſich nun den h. G. als weibliches Weſen vorſtellten, ſo nannten ſie Chriſtus in eben derſelben Hinſicht auch Sohn Gottes. Demnach iſt Chriſtus Sohn des heiligen Geiſtes oder Sohn Gottes als durch den h. G. erzeugter und mit demſelben ausgerüſteter Menſch, obgleich die volle Mittheilung erſt in der Taufe erfolgte.

32) So zerriſſen die Nazaräer zwar nicht in der Weiſe der nazaireen Ebioniten den Zuſammenhang zwiſchen dem Leben Jeſu vor und nach der Taufe: vor derſelben ein gewöhnlicher, nur durch einen höhern Grad der Frömmigkeit ausgezeichneter Menſch, nach derſelben einer höhern göttlichen Kraft theilhaftig geworden (vergl. §. 7.). Dennoch nahmen ſie

kommnen Sinn Träger deſſelben, der von dieſem Zeitpunkt an in ſeiner ganzen Fülle dauernd in ihm Wohnung machte [33]). So iſt die höhere Natur Chriſti identiſch mit dem heiligen Geiſt, Chriſtus fällt in ſeiner Präexiſtenz mit dem h. G. zuſammen, und inſofern behaupteten die Nazaräer, daß derſelbe das Geſetz auf dem Berge Sinai gegeben, und zu Bethlehem geboren ſei [35]).

Wenn die Juden und die Ebioniten beſtändig an dem Kreuzestode Chriſti Anſtoß nahmen (vergl. §. 7.), ſo war dieſer Anſtoß bei den Nazaräern nicht vorhanden. In ſeinem Commentar zum Jeſaias (cap. 31. v. 6. 7. tom. IV. p. 425.) führt Hieronymus folgende Erklärung der Nazaräer an. **Nazaraei locum istum sic intelligunt: O filii Israel, qui consilio pessimo dei filium denegastis etc. — — Phi-**

---

wenigſtens einen ähnlichen Unterſchied zwiſchen beiden Lebensabſchnitten an, da ſie ihm erſt mit der Taufe in vollem Maaß den heiligen Geiſt zu Theil werden ließen. Damit hängt denn auch zuſammen, daß die Nazaräer Chriſto vor der Taufe keineswegs abſolute Unſündlichkeit beilegten (vergl. Cap. III. §. 1. Anm. 22.). — Daher erklärt ſich auch, wie Theodoret h. e. II, 2. zur Behauptung kommen konnte, *οἱ Ναζωραῖοι Ἰουδαῖοί εἰσι τὸν Χριστὸν τιμῶντες ὡς ἄνθρωπον δίκαιον*, ſo daß die Annahme, daß die Nazaräer des Theodoret eigentlich die Ebioniten ſind, unſtatthaft iſt (vergl. Anm. 10.).

33) Vergl. die Anm. 31. aus ihrem Evangel. mitgetheilte Stelle: **Factum est etc.**

34) Demnach unterſchied ſich Chriſtus auf doppelte Weiſe von den Propheten, einmal ſofern er Sohn des h. G. oder Sohn Gottes d. h. durch Einwirkung des h. G. erzeugter Menſch war, ſodann ſofern die höhere Natur in ihm nach der Taufe identiſch mit dem h. G. war, während die Propheten nur unter der Einwirkung deſſelben geſtanden hatten. **Uncti sunt spiritu sancto,** heißt es von dieſen in ihrem Evangel., vergl. Hieron. contr. Pelag. III, 2. (vol. II. p. 782.).

35) Vergl. Hieronymus, comment. in Hab. III, 3. **Audivi ego Hebraeum (Nazaraeum) istum locum ita disserere: quod Bethlehem sita sit ad austrum, in qua natus est dominus salvator, et ipsum esse, de quo nunc dicatur: dominus ab austro veniet, hoc est, nascetur in Bethlehem et inde consurget. — Et quia ipse, qui natus est in Bethlehem, legem quondam dedit in monte Sinai, ipse est sanctus, qui venit de monte Pharan. Et quod infertur diaspalma, habere sensum: ipse qui natus est in Bethlehem, et qui in Sina, i. e. in monte Pharan, legem dedit, semper in universis beneficiis autor est et largitor.**

losophi quoque et omne dogma perversum ad crucis signum convertent. Bei ſeinem Tode war nach ihrem Evangelium non velum templi scissum, ſondern das superliminare templi (אַמַּת הַסִּפִּים Jeſ. 6, 4.) zuſammengeſtürzt [36]). — Auch theilt Hieronymus mehrere Stellen ihres Evangeliums über die Auferſtehung Chriſti mit [37]).

Ein zweiter Punkt, worin ſie ſich von der kathol. Kirche entfernten, war die fortwährende Beobachtung des Geſetzes. Wenn ſie hierin mit den vulgairen Ebioniten übereinkamen, ſo unterſchieden ſie ſich doch von denſelben in doppelter Hinſicht. Einmal ſo fern ſie nur dem im alt. Teſt. aufgezeichneten Geſetz Verbindlichkeit beilegten, nicht den ſpäteren phariſäiſchen Satzungen, die ſie ihrer antipharisäiſchen Richtung gemäß auf's Entſchiedenſte bekämpften [38]). Sodann wollten ſie das Geſetz

---

36) Vergl. ſeinen Commentar zum Matthäus XXVII, 51. und ſeinen Brief ad Hebidiam.

37) De script. eccl. c. 2. 16.

38) Dies geht aus ihrer uns von Hieronymus aufbewahrten Erklärung mehrerer Stellen des alt. Teſt. hervor. Vergl. ſeinen Commentar zum Jeſ. lib. III. c. 8. v. 14. (tom. IV. p. 122.): Duas domus Nazareni, qui ita Christum recipiunt, ut observationes legis non omittant, duas familias interpretantur Samai et Hillel, ex quibus orti sunt scribae et Pharisaei. — — — Et has esse domus, quae servatorem non receperint, qui factus sit iis in ruinam et in scandalum. Ebendaſelbſt v. 19. (tom. IV. p. 128.) Ceterum Nazaraei locum istum ita edisserunt: Quum dixerint ad vos scribae et Pharisaei, ut eos audiatis, qui omnia ventris causa faciunt, — — hoc iis respondere debetis: Non mirum, si vos vestras traditiones sequamini, cum unaquaeque gens sua consulat idola etc. Ferner iſt die Erklärung der Nazaräer von Jeſ. IX, 1. zu vergleichen (Hieronymus tom. IV. p. 129 seq.). Nazaraei hunc locum ita explanare conantur: Adveniente Christo et praedicatione illius corruscante primo terra Zabulon et terra Naphthali scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum judaicarum jugum excussit de cervicibus suis. Postea autem per evangelium apostoli Pauli, qui novissimus apostolorum fuit, ingravata est, id est multiplicata praedicatio, et in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit. Dazu iſt hinzuzunehmen comment. in Jes. c. 29, 20. Quae nos super diabolo et angelis ejus intelleximus, Nazaraei contra scribas et Pharisaeos dicta arbitrantur, quod defecerint δευτερωται, qui prius illudebant populo traditionibus pessi-

nur von den gebornen Juden beobachtet wiſſen, ohne es den Heidenchriſten auferlegen zu wollen [39]). So theilten ſie denn auch keineswegs die ebionitiſche Abneigung gegen den Apoſtel Paulus. Vielmehr erkannten ſie dieſen, ohne ihn für ſich in Anſpruch nehmen zu wollen, als Heidenapoſtel an [40]). Daß die Nazaräer dem Chiliasmus gehuldigt haben [41]), iſt nicht zu erweiſen, da die nostri Judaizantes des Hieronymus die Chriſten der kathol. Kirche ſind, deren es nach ſeiner Verſicherung noch zu ſeiner Zeit nicht wenige gab (nostrorum plurima pars, comment. in Jes. lib. 18. praef.). Den letzten höchſt bedeutenden Unterſchied von der Kirche begründet endlich die Nichtannahme des neuteſt. Kanons (vergl. Anm. 24.).

Von dem Leben und dem Charakter der Nazaräer gibt uns Hieronymus an verſchiedenen Stellen eine höchſt anziehende Schilderung. Entſchieden in ihrer Oppoſition gegen die Schriftgelehrten und Phariſäer, welche das jüdiſche Volk durch ihre Ueberlieferungen verführt und vom Glauben an Chriſtum

---

mis etc. Deshalb waren auch ganz beſonders die Phariſäer gegen die Nazaräer feindlich geſinnt. Vergl. Anm. 28.

39) Nur im Allgemeinen berichtet Epiphanius h. XXIX, 7., daß ſie am Geſetz feſthielten. *Χριστιανοῖς δὲ μὴ ὁμογνωμοῦντες διὰ τὸ ἔτι νόμῳ πεπεδῆσθαι περιτομῇ τε καὶ σαββάτῳ καὶ τοῖς ἄλλοις.* Vergl. dazu ſeine *ἀνακεφαλαίωσις* nach der Ausgabe des Petav II. p. 140. *Ναζωραῖοι — — πάντα κατὰ νόμον πολιτευόμενοι.* Aber Hieronymus gibt beſtimmter an, daß ſie dem Geſetz nur für die gebornen Juden Verbindlichkeit beilegten. Comment. in Esaiam lib. I. c. 1. v. 12. tom. IV, p. 21. Audiant Ebionaei, qui — — abolitam legem putant esse servandam. Audiant Ebionitarum socii, qui Judaeis tantum et de stirpe israelitici generis haec custodienda decernunt. Damit iſt die Anm. 10. beſprochene Stelle aus dem Briefe des Hieronymus an Auguſtin zu vergleichen. Daſſelbe geht auch aus ihrer Anerkennung des Apoſtels Paulus hervor, worüber gleich nachher. Wenn mithin nach der Stelle des Auguſtin contr. Faust. XIX, 18. die Nazaräer auch die Heiden zum Judaiſiren gezwungen haben ſollen, ſo beruht dies auf einer Verwechslung derſelben mit den Ebioniten. Vergl. Anm. 21.

40) Vergl. die Anm. 38. mitgetheilte Stelle des Hieronymus comment. in Jes. IX, 1.

41) Wenn Credner (Beiträge S. 388.) die Stelle des Hieronymus, comment. in Jes. LXVI, 20., wo er den Ebioniten chiliaſtiſche Vorſtellungen beilegt, auf die Nazaräer deutet, ſo beruht dies auf der ir-

abgezogen hätten (comment. in Jes. lib. IX. c. 29. v. 20. tom. IV. p. 398.), trauerten ſie — obwohl von denſelben aufs Heftigſte angefeindet, vergl. Anm. 28. — tief über ihre ungläubigen Brüder und ſahen der Zeit, wo ſich dieſe zum Herrn bekehren würden, mit Sehnſucht entgegen (comment. in Jes. lib. X. c. XXXI. v. 6. 7. tom. IV. p. 425.). Den Geiſt ihres Bruders zu betrüben, hielten ſie für eine der ſchwerſten Sünden. In ihrem Evangelium inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit, wie Hieronymus comment. in Ezech. c. 18. berichtet. Numquam laeti sitis, nisi quum fratrem vestrum videritis in caritate, ſtand nach Hieronymus comment. in ep. ad Eph. V, 3. gleichfalls in ihrem Evangelium. Und wie ihre dogmatiſchen Anſichten ein tieferes chriſtliches Bewußtſein beurkunden, als den Ebioniten eigen war, ſo ſpricht ſich ein ſolches auch in den Worten aus: Nicht durch Eure Kraft, ſondern durch das Erbarmen Gottes wird der Teufel unterliegen (Hieronymus comment. in Jes. lib. X. c. 31. v. 6. 7.)

Anmerkung. Nach der gegebenen Darſtellung des nazar. Lehrbegriffs bedarf der Verſuch, die Clementinen als ein Product des Nazaräismus zu faſſen (vergl. d. Litter. Anm. 27. u. 45.) keiner Widerlegung. Von allen eigenthümlichen Lehren dieſer Schrift, — ihrer Trennung des reinen Moſaismus von den ſpätern Verfälſchungen, ihrer Identificirung des erſtern mit dem Chriſtenthum, ihrer Annahme, daß derſelbe göttliche Geiſt in Adam, Henoch — — — Chriſtus erſchienen ſei u. ſ. w. findet ſich bei den Nazaräern keine Spur. Und wenn man geltend gemacht hat, daß die Clementinen wie die Nazaräer das Geſetz nur für die gebornen Juden, nicht für die Heidenchriſten verbindlich erachten, ſo beruht dies auf einer Verkennung des clementiniſchen Syſtems. Vergl. Cap. II. §. 16. S. 221 ff.

---

eigen Vorausſetzung, als gebrauche Hieronymus das Wort Ebioniten in dem weitern Sinn für Judenchriſten überhaupt.

§. 6.

Zeit der Entſtehung des Ebionitismus. Ableitung des Namens «Ebioniten». Weitere Benennungen. Symmachus. Aufenthalt, Dauer. Zwei verſchiedene Claſſen.

Indem wir uns jetzt wieder zu den Unterſuchungen über den Ebionitismus, die wir mit §. 4. verlaſſen haben, zurückwenden, haben wir zunächſt die §. 3. angenommene Entſtehungszeit deſſelben zu rechtfertigen.

Zunächſt wird dieſelbe dadurch beſtätigt, daß wir in der frühern Zeit auf keine Spur der Ebioniten treffen. Nur allgemein judaiſtiſche Anſichten werden in den Briefen des Ignatius und des Barnabas bekämpft, und mögen dieſe der Eigenthümlichkeit der Ebioniten noch ſo nahe kommen, keineswegs treten ſie beſtimmt in dieſer Eigenthümlichkeit auf. Dagegen finden wir gleich nach jener Zeit die Ebioniten beſtimmt von den Nazaräern geſondert und nach ihren unterſcheidenden Lehren geſchildert, vergl. §. 4. II. 2. Sodann ſtimmen mit unſerer Annahme auch die Zeugniſſe der Väter.

Der Erſte, welcher hier in Betracht kommt, iſt Hegeſippus. Von ihm beſitzen wir ein doppeltes Zeugniß bei Euſeb h. e. III, 32. und IV, 22. Nach der letzten Stelle beginnt das erſte Aufkeimen, die erſte heimliche Verbreitung (ὑποφθείρειν) häretiſcher Elemente nach dem Tode des Jacobus unter dem Epiſkopat ſeines Nachfolgers Symeon [1]), — die Exiſtenz des

---

1) Nach dem Märtyrertode des Jacobus, wird hier erzählt, ward Symeon, ein Verwandter des Herrn, Biſchof von Jeruſalem. Διὰ τοῦτο, fährt Hegeſipp fort, ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον, οὔπω γὰρ ἐφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις (d. h. durch mündlich fortgepflanzte Irrthümer). Ἄρχεται δ' ὁ θέβουθις διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον ὑποφθείρειν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων, ὧν καὶ αὐτὸς ἦν, ἐκ τῷ λαῷ (nur ſo iſt zu leſen, vergl. Credner, Einl. S. 619 ff.). Dieſe Stelle iſt in mancher Beziehung dunkel. Zunächſt iſt die Frage, worauf geht διὰ τοῦτο. Storr (Eichhorn's Repertor. für bibl. und morgenl. Litter. XIV. S. 155.) meint, weil der Kirche noch immer ein Verwandter des Herrn vorgeſtanden habe. Allein gewiß unrichtig, der Grund, weshalb, wird in den Worten οὔπω γὰρ κ. τ. λ. angegeben, wobei freilich zu bemerken iſt, daß beide Satztheile ſich nicht ganz entſprechen, der erſte mit einem «deshalb» beginnt, als ob mit einem «weil» fortgefahren werden ſollte, der zweite

Thebuthis, auf den daſſelbe zurückgeführt wird, iſt freilich mehr als bloß zweifelhaft [2]), — in der erſten Stelle (III, 32.) wird

---

aber mit einem «denn» fortfährt, als ob im erſten Satz ſtatt «deshalb nannten ſie u. ſ. w.» bloß geſagt wäre «ſie nannten». Aber bei Hegeſipp darf dieſe Ungenauigkeit nicht befremden. Zu der von Valeſius vorgeſchlagenen, von Schultheß in ſeinen symbolis aufgenommenen Aenderung des διὰ τοῦτο in μέχρι τούτου iſt kein Grund. — Wichtiger iſt die Frage, wann nach dieſer Stelle das heimliche Verderben der Kirche begonnen habe und Thebuthis aufgetreten ſei. Irriger Weiſe nahmen Valeſius, Dodwell, Tittmann, Gieſeler (über Naz. und Ebion. S. 320.), Engelhardt (Dogmengeſchichte S. 36.) an, nach dem Tode des Symeon, alſo im Anfang des 2ten Jahrh. Denn da vorher erzählt wird, daß Symeon nach des Jacobus Tode zum Biſchof ernannt ſei, und darauf fortgefahren wird: bis dahin ſei die Kirche von Häreſien rein geblieben, erſt Thebuthis habe ſie, weil er nicht Biſchof geworden, befleckt, ſo muß Thebuthis unſerer Stelle zufolge nach dem biſchöflichen Amt geſtrebt (worauf auch wohl die Worte hinweiſen, daß Alle den Symeon vorgezogen hätten, προέθεντο) und alſo gleich nach demſelben zum erſten Aufkeimen häretiſcher Anſichten Veranlaſſung gegeben haben. Der Grund, weshalb man meiſtentheils den Thebuthis erſt nach dem Ableben des Symeon aufgetreten ſein ließ, weil man nur ſo dieſe Stelle mit der andern (Euſeb. h. e. III, 32.) in Einklang bringen zu können glaubte, ſchwindet bei einer genauern Betrachtung beider Stellen, wie wir dies weiterhin ſehen werden. — Ueber die Worte ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων ſiehe Anm. 5. Die Worte ὢν καὶ αὐτὸς ἦν ſollen gewiß nicht beſagen, Thebuthis habe einer dieſer 7 Secten, wie Clericus u. a. meinen, ſondern allen 7 Secten angehört, er habe aus allen dieſen die häretiſchen Elemente entnommen, die er zuerſt in der Kirche verbreitet. Konnte Hegeſipp die erſte Gährung der häretiſchen Elemente von einem Einzigen ableiten, warum konnte er denn nicht dieſen allen ſieben jüdiſchen Secten angehören laſſen, ebenſo wie Epiphanius h. XXX, 1. gewiß in vollem Ernſte den Ebion als ein πολύμορφον τεράστιον beſchreibt, der aus allen möglichen Secten ſeine Irrthümer entlehnt habe.

2) Nicht allein weiß kein Schriftſteller außer Hegeſipp von einem Manne dieſes Namens, ſondern auch Alles, was Hegeſipp von ihm erzählt, iſt ſo undenkbar, — er ſoll wegen verfehlter Hoffnung auf das Epiſkopat häretiſche Anſichten verbreitet, er ſoll allen ſieben jüdiſchen Secten angehört haben, vergl. Anm. 1. am Ende —, daß ſeine hiſtoriſche Exiſtenz mehr als verdächtig werden muß. Dazu kommt, daß wohl das offene Hervortreten von Häreſien, niemals aber das erſte Aufkeimen häretiſcher Elemente von einem Einzelnen ausgehen kann. Ob die Deutung des Namens Thebuthis von Credner (Einl. S. 620.) richtig iſt, müſſen wir hingeſtellt ſein laſſen.

die Conſolidirung der häretiſchen Elemente und das offene Auftreten der Häreſien in den Anfang des 2ten Jahrh. nach dem Tode des Symeon verlegt [3]). So iſt zwiſchen beiden Stellen ſo wenig ein Widerſpruch vorhanden [4]), daß die eine vielmehr

---

3) Nachdem Euſebius vorher eine Stelle des Hegeſipp mitgetheilt hat, in der unter andern die Worte ſtehn: *Καὶ γενομένης εἰρήνης βαθείας ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ μένουσι μέχρι Τραϊανοῦ Καίσαρος*, fährt er fort: *Ἐπὶ τούτοις ὁ αὐτὸς ἀνὴρ — — — ἐπιλέγει, ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων* (d. h. bis zum Tode des Symeon im J. 108.) *παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κάνονα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. Ὡς δ' ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρελήλυθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης τὴν ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἳ καὶ ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.*

4) Diejenigen, welche nicht beachteten, daß die Stelle IV, 22. von den erſten Anfängen häretiſcher Anſichten gleich nach dem Tode des Jacobus, dagegen III, 32. vom offenen Hervorbrechen der Häreſien im zweiten Jahrhundert handelt, ſondern beide Stellen ganz allgemein vom Auftreten der Häreſien verſtanden, mußten (wenn ſie nicht die Zeitbeſtimmung IV, 22. unrichtig faßten, vergl. Anm. 1.) einen Widerſpruch zwiſchen beiden Stellen annehmen. So Ittig in der praefatio zu ſeiner dissertatio de haeresiarchis etc., Lampe, prolegom. in evangel. Joh. lib. II. c. II. p. 182., Storr a. a. O., Routh, reliquiae sacrae I. p. 236 seq., Heinichen in ſ. Ausg. des Euſeb zu III, 32. (tom. I. p. 266.), Schultheß, symb. I. p. 75., Rothe, die Anfänge S. 336. Aber wie ſollte Hegeſipp ſich ſelbſt ſo offenbar widerſprochen haben? So lag die Annahme nahe, daß nur die eine Zeitbeſtimmung von Hegeſipp herrühre, die andere dem Euſeb angehöre. Lampe hält die Angabe h. e. III, 32., daß die Häreſien im Anfang des 2ten Jahrh. aufgetreten ſeien, für die Angabe des Hegeſipp und will dieſelbe Zeitbeſtimmung auch der andern Stelle IV, 22. aufdringen, indem er zwar zugibt, daß in dem Zuſammenhang, wie bei Euſeb die Worte *ἄρχεται δ' ὁ Θέβουθις κ.τ.λ.* ſtänden, der Anfang der Häreſien in die Zeit nach dem Tode des Jacobus verlegt werde, aber annimmt, daß bei Hegeſipp vorher noch das Ende des Symeon († 108.) erzählt worden ſei, mithin auch in dieſer Stelle das erſte Auftreten der Häreſien im Anfang des 2ten Jahrh. angenommen werde. Dagegen ſind Storr, Routh, Heinichen der Anſicht, daß nur die Stelle IV, 22., alſo auch nur die Zeitbeſtimmung ‹nach dem Tode des

chem der Ebionitismus im 8ten Regierungsjahr des Trajan entſtanden iſt (nach der Ausgabe von Dindorf vol. I. p. 472.) wie endlich Pacianus von Barcelona [11]).

Allein ſchon vom Ende des 3ten Jahrh. an hatte man angefangen, das Alter der Ebioniten immer höher hinaufzurücken. Wie man ſich gewöhnte, den Ebion mit Cerinth in Verbindung zu bringen [12]), ſo ließ man das johann. Evangelium, welches ſchon nach Irenäus Behauptung gegen den Cerinth gerichtet war [13]), auch gegen die Ebioniten verfaßt ſein. So zuerſt Victorinus von Petavium [14]), dann Epiphanius [15]), Hieronymus [16a]), Marius Mercator [16b]) u. a. Hatte man aber erſt einmal eine Bekämpfung der Ebioniten im n. Teſt. gefunden, ſo blieb man beim Johannes nicht ſtehen, auch Paulus mußte ſie ausdrücklich beſtritten haben, — Optatus von

---

11) l. l. (vergl. §. 4. Anm. 72.) — — — posterioribus temporibus (nämlich in der nachapoſtol. Zeit) Ebion et Apelles et Marcion etc.

12) Wie Irenäus den Carpokrates, Cerinth und die Ebioniten zuſammengeſtellt und auf ihre Verwandtſchaft aufmerkſam gemacht hatte, adv. haer. I, 25. 26., ſo befolgt auch der Verfaſſer des appendix zu Tert. Präſcriptionen dieſelbe Ordnung und macht den Cerinth zum Nachfolger des Carpokrates und Ebion zum Nachfolger des Cerinth. Ebenſo ſtellt auch Victorin von Petav (vergl. §. 4. Anm. 69.) den Cerinth und Ebion zuſammen, und Philaſtrius ſpricht haer. 35. von Carpokrates, 36. von Cerinth, 37. von Ebion, und wie er den Cerinth zum Nachfolger des Carpokrates, ſo macht er den Ebion zum Schüler des Cerinth. Ebenſo Hieronymus contra Luciferianos c. 23. — — Carpocratem et Cerinthum et hujus successorem Ebionem, und Iſidor von Hiſpalis (in der Ausg. ſeiner Werke von Arewaldus tom. III., Romae 1798. p. 525.) Carpocras, Cerinthus et Ebion, hi tres sibi successerunt. Aber ſchon Epiphanius hatte die Nazaräer vor den Ebioniten eingereiht, und dieſe Ordnung, die Carpokratianer, Cerinthianer, Nazaräer, Ebioniten befolgen auch Auguſtin, der Prädeſtinatus, Joh. Damascenus u. a.

13) Adv. haer. III, 11.

14) Vergl. §. 4. Anm. 69.

15) h. LXIX. c. 23. nach der Ausg. von Petav I. p. 746. — Nach h. XXX, 2. ſind die Ebioniten gleich nach der Zerſtörung Jeruſalems entſtanden.

16a) De script. eccl. c. 9.

16b) In append. ad contrad. XII. anathematismi Nestoriani bei Galland VIII. p. 657.

Rileve [17]), Hieronymus [18]), Isidorus von Hispalis [19]). Ja auch Lukas hatte nach dem Verfasser des Prädestinatus [20]), und der Diakonus Philippus nach Pseudoabdias *) auf Ebioniten getroffen. — Noch ist zu bemerken, daß nach den apostol. Constit. VI, 6. die Ebioniten zur Zeit der Apostel, nach Theodoret h. f. II, 2. zur Zeit des Domitian (was nach ihm auch Eusebius bezeugen soll) entstanden sind.

Gehen wir, nachdem wir die einzelnen Väter über das Alter der Ebioniten abgehört haben, an eine kritische Prüfung ihrer Aussagen, so muß zunächst schon der Umstand gegen die Annahme eines frühzeitigen Ursprungs Verdacht erwecken, daß erst die spätern Väter denselben bezeugen. So sehr wir nun auch theilweise ihre Befähigung, uns über die Lehren der Ebioniten Aufschluß zu geben, anerkennen müssen [21]), so wenig können wir ihnen eine solche hinsichtlich ihres Ursprungs zuerkennen. Dazu kommt, daß den Ebioniten selbst daran gelegen sein mußte, ihre Entstehung so hoch als möglich hinaufzurücken [22]), und in einer Zeit, wo es schwer hielt dieselbe mit Sicherheit zu ermitteln, konnte man wohl auf ihre eigenen Aussagen so viel Gewicht legen, daß man sie nicht grade viel später ansetzte. Hatten nun die Väter gleich ein Interesse, ihren Ursprung im Gegensatz zur kathol. Kirche tiefer herabzusetzen, so mußte ihnen anderseits daran liegen, sie schon von den Aposteln bekämpft zu sehen. Beide Interessen glichen sich in der Annahme aus, daß die Ebioniten zwar keineswegs, wie sie selbst vorgaben (vergl. Anm. 22.), die ursprünglichen Chri-

17) De schismate Donatistarum lib. IV. c. 5.

18) Im Proömium zum Matthäus, vergl. die von mir benutzte Ausg. von Vallarsi nach der 2ten Aufl. tom. VII. p. 5.

19) Etymologiarum lib. VIII. (nach der Ausg. von Arevalbus tom. III. p. 355.).

20) lib. I. haer. 10. in Gallandi's bibl. tom. X. p. 357.

*) historia certam. apostol. lib. X. c. 3. (im 9ten oder 10ten Jahrh. verfaßt).

21) Was namentlich von Epiphanius gilt, vergl. §. 8.

22) Daß dies keine bloße Vermuthung ist, erhellt aus Epiphanius h. XXX, 17. *αὐτοὶ δὲ δῆθεν σεμνύνονται, ἑαυτοὺς φάσκοντες πτωχοὺς διὰ τὸ, φασὶν, ἐν χρόνοις τῶν ἀποστόλων πωλεῖν τὰ αὐτῶν ὑπάρχοντα καὶ τιθέναι παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων.*

ſten, aber doch noch zur apoſtol. Zeit entſtanden ſeien. Dazu kommt ferner, daß die polemiſche Brauchbarkeit der johann. wie paulin. Schriften die Meinung ſehr nahe legen mußte, als ob Johannes wie Paulus die Ebioniten bekämpft hätten. Endlich läßt ſich mit großer Wahrſcheinlichkeit zeigen, wie die Zuſammenſtellung des Cerinth mit den Ebioniten bei Irenäus für die ſpätern Schriftſteller die Veranlaſſung geworden iſt, die Letztern gleichfalls dem 1ſten Jahrh. zuzueignen (vergl. Anm. 12.). — So verdächtig demnach die Zeugniſſe für die frühe Entſtehung des Ebionitismus ſind, ſo glaubwürdig muß die Ausſage des Hegeſipp, daß das eigentliche Hervortreten deſſelben erſt in das 2te Jahrh. falle, erſcheinen [23]). Er war ein Judenchriſt (vergl. Euſeb h. e. IV, 22.), alſo wohl mit den Verhältniſſen der judenchriſtl. Gemeinde genau vertraut [24]), ſeine Jugend gränzt nahe an die apoſtol. Zeit (Euſeb IV, 8., Hieron. de script. eccl. c. 22.), Euſeb nennt ihn einen glaubwürdigen Zeugen (III, 16.) und ſagt, daß er die unfehlbare Tradition der apoſtol. Predigt wahr und einfach überliefert habe (IV, 8.).

Demnach, glaube ich, haben wir guten Grund, die Entſtehung des Ebionitismus erſt im 2ten Jahrh. anzuſetzen. Wenn Hegeſipp das Zeitalter des Trajan angibt, der alex. Clemens dagegen die Regierung Hadrians, ſo iſt dieſe Differenz ſehr unerheblich, da, wie Baur bemerkt, die Zeit für die Entſtehung der Häreſien nicht zu enge begränzt werden darf. Daß wir die letztere Zeit angenommen haben, hat ſeinen Grund darin, weil

23) Seine Glaubwürdigkeit in dieſer Hinſicht iſt ein Gegenſtand langer Verhandlungen geweſen. Die hauptſächlichſten Zweifel beruhen auf einer falſchen Auffaſſung ſeiner Ausſage (man leſe nur die Einwürfe, welche Weismann in ſeiner introductio in memorabilia hist. eccl. p. 94. zuſammengeſtellt hat), als ob er das Vorhandenſein der Häreſien bis auf die Zeit Trajans ganz und gar in Abrede ſtelle, da er doch nur die Conſolidirung und das offene Auftreten derſelben vor Trajan läugnet. Hegeſipp's Glaubwürdigkeit nehmen in Schutz Mosheim in ſeinen vindiciae p. 155 seqq. (in andern Schriften anders), Tittmann, de vestigiis etc. p. 17., Keſtner, de Eusebii autoritate et fide diplomatica, Goettingae p. 29—32. u. a.

24) Euſeb berichtet von ihm h. e. IV, 22., er habe Manches ἐκ Ἑβραϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως mitgetheilt.

ſich in der erſten Hälfte des 2ten Jahrh. keine paſſendere Veranlaſſung als die Gründung der Aelia Capitolina und die Losſagung eines Theils der Judenchriſten vom Geſetz für das offene Hervortreten der ebionitiſchen Häreſie finden laſſen dürfte [25a]).

Was die Ableitung ihres Namens anlangt, ſo werden die Ebioniten auf einen Ebion zuerſt von Tertullian zurückgeführt [25b]), der freilich von ſeinen Lebensverhältniſſen noch nichts zu berichten weiß. Aber ſchon der Verf. des appendix zu Tert. Präſcriptionen c. 48., wie Hieronymus adv. Lucifer. c. 8. melden uns, daß er der Nachfolger, Philaſtrius de haer. c. 37., daß er ein Schüler des Cerinth geweſen iſt, Epiphanius (h. XXX.), daß er, obgleich von Geburt ein Samaritaner, doch für einen Juden habe gelten wollen, daß ſein Hauptſitz der Flecken Cocabe (Gobah) geweſen, er aber von da auch nach Epheſus und nach Rom gekommen, und im erſtern Ort mit Johannes im Bade zuſammengetroffen ſei; Marius Mercator (vergl. Anm. 16b) endlich hat in Erfahrung gebracht, daß er ein Anhänger der ſtoiſchen Philoſophie geweſen iſt. Außer den genannten Vätern erwähnen jenes Ebions der ignatian. Brief an die Philadelphener (vergl. Anm. 29.), Victorin von Petavium, der alexandriniſche Alexander, Hilarius von Pictavium, Optatus von Mileve, Pacianus von Barcelona, Rufin, Auguſtin, Theodoret u. a. Wenn früher auch der hieroſolymitaniſche Talmud als Zeuge für den Ebion aufgeführt worden iſt, ſo beruht dies auf einem Mißverſtand. Siehe Gieſeler in der Abhandl. üb. Naz. u. Ebion. S. 297 ff.

Daß auf dieſe Zeugniſſe hin die Exiſtenz eines Ebion lange feſtgehalten ward, muß als ganz natürlich erſcheinen. Erſt Fauſtus Socinus wagte Zweifel dagegen zu erheben [26]), fand aber bis zum Ende des 17ten Jahrh. wenig Anklang.

25a) Beachtung verdienen die Worte des Hieronymus in ſeiner Ueberſetzung des Euſebianiſchen Chronikon tom. VIII. p. 712. Hierosolymis primus ex gentibus constituitur episcopus Marcus cessantibus his, qui fuerant ex Judaeis.

25b) De praesc. c. 10. 33., de vel. virg. c. 6., de carne Christi c. 14.

26) Vergl. ſeine explicatio in Johannem c. I. v. 1—15. in der bibliotheca fratr. Polon. I. Irenopoli 1656. p. 77 u. öfter.

Aber im Anfang des 18ten ward der Streit, ob es einen Ebion gegeben habe, heftiger als je. Nicht allein diejenigen, welche die Existenz einer besondern Secte der Ebioniten ganz in Abrede stellten (vergl. §. 2.), mußten den Ebion fallen lassen, auch von andern Seiten geschah ein Gleiches, unter andern von einem Arnold, Vitringa, Massuet, Clericus, so daß Mosheim sagen konnte: in ultimo fere discrimine bonum Ebionem versari, inter omnes constat. Aber die Opposition gegen die, welche mit der Existenz eines Ebion zugleich auch die einer Secte der Ebioniten läugneten, wie der scharfsinnige Versuch Mosheim's nachzuweisen, daß die Annahme eines Ebion mehr für als gegen sich habe, hatte zur Folge, daß bis in die letzten Decennien des vorigen Jahrh. die Mehrzahl der Gelehrten sich des Ebion annahm, oder wenigstens ebenso wie Mosheim darüber urtheilte. Erst seit Semler fing man ziemlich allgemein an, den Ebion aufzugeben, nur hin und wieder wagte sich eine Stimme für ihn zu erheben. So ist denn in der neuesten Zeit kaum mehr von ihm die Rede.

Fassen wir die Gründe, welche gegen die Annahme eines Sectenstifters Ebion entscheidend sind, kurz zusammen, so müssen wir zunächst sagen, daß die Ebioniten so wenig als die Gnostiker einen Stifter gehabt haben können. Die Anfänge des Ebionitismus erstrecken sich bis zu den Anfängen der christl. Kirche zurück, immer bestimmter bildet sich die ebionitisirende Richtung aus, bis das offene Auftreten des Ebionitismus durch den Uebertritt eines Theils der Judenchristen zu den Heidenchristen veranlaßt ward, wie wir dies §. 3. gezeigt haben. Dazu kommt, daß von Anfang an zwei verschiedene Gestaltungen des Ebionitismus hervortreten (worüber späterhin); beide können aber unmöglich auf denselben Stifter zurückgeführt werden. Sodann wird die Ableitung des Ebionitennamens vom hebräischen אֶבְיוֹן nicht allein durch die gewichtigsten Zeugnisse bestätigt, sondern ist auch an sich so natürlich, daß, wenn sich die Frage so stellte, ob ein Ebion anzunehmen, oder der Name der Ebioniten von אֶבְיוֹן abzuleiten sei, wir unbedenklich das Erstere verneinen müßten. Auch muß freilich die Möglichkeit, beide Annahmen zu vereinigen, zugegeben werden. Die Ebioniten konnten diesen Namen wegen ihrer Ar-

muth, und dabei Einer von ihnen als Repräsentant der ganzen Secte ihn κατ' ἐξοχήν führen. Allein abgesehen von dem Unnatürlichen dieser Auskunft, müssen wir fragen, worauf sich diese Annahme stützen würde. Auf die Zeugnisse der Väter für einen Ebion? Diese bezeichnen ihn aber als Sectenstifter. Jedenfalls ist es doch bedenklich, einen Theil ihrer Behauptung, daß ein Ebion gelebt, festzuhalten, den andern, daß er Sectenstifter gewesen, aufzugeben.

Ueberhaupt aber, dies machen wir drittens geltend, berechtigen uns die Zeugnisse der Väter — von allen andern Gründen abgesehen — auf keine Weise, einen Ebion anzunehmen. Tertullian ist der erste Zeuge. Woher aber konnte der africanische Kirchenvater Nachricht von ihm erhalten haben? Er war des Hebräischen unkundig, wie nahe lag es da für ihn, die Ebioniten von einem Ebion abzuleiten! Und wie wenig tritt in allen Stellen, wo er desselben gedenkt, dieser als bestimmte historische Person hervor! Man sieht es den Stellen an, daß er selbst nur mit Schüchternheit von einem Ebion zu reden wagt. Mit Tertullian fällt der gewichtigste Zeuge für den Ebion, alle übrigen standen dem Ursprung des Ebionitismus schon viel ferner. Will man geltend machen, daß sie theilweise des Hebräischen wohl kundig waren *), so ist zu bedenken, daß diese die Sage von einem Ebion schon vorfanden und nun beide Ableitungen von einem Ebion und dem hebräischen אֶבְיוֹן zu verbinden wußten. — Je unsicherer also der Boden ist, auf dem die Nachricht von einem Ebion ruht, desto größeres Recht hat die Kritik, das Stillschweigen der Männer geltend zu machen, die am meisten befähigt gewesen wären, von ihm etwas zu wissen, wenn er gelebt hätte, des Irenäus, Origenes, Eusebius. Man wendet ein, das argumentum a silentio könne gegen ausdrückliche Zeugnisse nie beweisend sein. Aber das argumentum a silentio wird zu einem ausdrücklichen Zeugnisse gegen den Ebion, wenn Origenes und Eusebius die Ebioniten von אֶבְיוֹן ableiten, ohne von einem Ebion zu reden,

*) Wie z. B. Mosheim: Hieronymus Judaeorum linguae operam dederat. Epiphanius aliique ipsimet se non nescivisse indicant, quid vox Ebion significet, nec tamen Ebionem extitisse negant.

wenn Irenäus adv. haer. I, 23. von Simon Magus und Menander, c. 24. von Saturninus und Baſilides, c. 25. von Carpokrates, c. 26. zuerſt von Cerinth, dann nicht von Ebion, ſondern von den Ebioniten, endlich von Nicolaus und den Nicolaiten, c. 27. von Cerdon und Marcion u. ſ. w. reden.

Die Acten des Streits, ob ein Ebion gelebt, ſind geſchloſſen, und kein noch ſo ſcharfſinniger Verſuch vermag dem, der nur in der Sage, wenn auch faſt zwei Jahrtauſende gelebt hat, hiſtoriſche Wirklichkeit zu verleihen *).

Fragen wir nun, von wem und weshalb die Ebioniten den Namen «Arme» erhielten, ſo haben wir zunächſt die in der neueſten Zeit vielfach ausgeſprochene Behauptung zu prüfen, daß der Ebionitenname früherhin allen Judenchriſten gemeinſam geweſen und erſt ſpäter auf die uns unter dieſem Namen bekannt gewordene Secte beſchränkt worden ſei. Dieſe Behauptung ſtützt ſich auf eine Stelle des Origenes contr. Cels. II, 1., wo Origenes ſagt: *Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς χριστὸν παραδεξάμενοι.* Hier meint man, werde ja ausdrücklich der Name Ebioniten allen Judenchriſten beigelegt; und indem man dies damit zuſammenſtellte, daß dieſer Name in ſpätern Zeiten nur für die eine Claſſe üblich war, ſo ſchloß man, derſelbe müſſe wohl anfangs allen Judenchriſten gemeinſam geweſen ſein. Allein betrachten wir den Zuſammenhang, in dem die mitgetheilten Worte ſtehen, genauer, ſo ergibt ſich leicht die Unhaltbarkeit jener Behauptung. Celſus hatte den Juden vorgeworfen, Ueberläufern gleich ihr väterliches Geſetz verlaſſen und ſich Chriſto zugewandt zu haben. Dagegen entgegnet Origenes, daß dem nicht ſo ſei, da die Judenchriſten noch fortwährend das Geſetz beobachteten und grade von dieſer Beobachtung den Namen Ebioniten erhalten hätten. Wenn er dann fortfährt «denn den Namen Ebioniten führen die an Chriſtum gläubigen Juden», ſo meint er doch offenbar nur eben diejenigen, von denen er vorher geſagt hatte, daß ſie noch das Geſetz beobachteten. Dies hatte er nun freilich von allen behauptet. Aber wohl mit Recht? Schon Mos-

*) Ein Verſuch, den Ebion zu retten, iſt in der neueſten Zeit beſonders von Hilgers (ſiehe Litt. Anm. 84.) gemacht worden.

heim hat die Unhaltbarkeit dieſer Behauptung dargethan [27]). Viele hatten ſich ja den Heidenchriſten angeſchloſſen und ihre jüdiſche Lebensweiſe abgethan [28]). Deshalb iſt hier offenbar eine Beſchränkung nothwendig. Wenn wir alſo hier annehmen müſſen, daß Origenes in der Polemik gegen Celſus etwas von allen Judenchriſten behauptet, was nur von einem Theil derſelben galt, ſo müſſen wir auch bei jener andern hiermit eng zuſammenhängenden Behauptung, daß die Judenchriſten den Namen Ebioniten geführt, dieſelbe Einſchränkung machen. — Wollten wir aus dieſer Stelle folgern, daß alle Judenchriſten Ebioniten genannt wurden, ſo müßten wir auch das als richtig annehmen, daß alle das Geſetz beobachteten. Gilt dies aber, ungeachtet es Origenes von allen behauptet, in Wirklichkeit doch nur von einem Theil, ſo auch jenes, daß ſie den Namen Ebioniten führten.

Es iſt demnach nicht erweislich, daß der Name Ebioniten urſprünglich allen Judenchriſten gemeinſam war. Ueberall bezeichnet derſelbe bei den Vätern nur die ſtreng judaiſirenden Chriſten, und wenn man gleich oft genug in den διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Origenes und Euſeb Nazaräer und Ebioniten umfaßt glaubte, ſo iſt dies unrichtig; auch hier ſind nur die eigentlichen Ebioniten, deren es eine doppelte Claſſe gab, zu verſtehen (vergl. §. 7.). — Dies Reſultat iſt wichtig für die Beantwortung der Frage, zu der wir uns jetzt wenden, in welchem Sinn die Ebioniten den Namen der Armen führten.

Es liegt in der Natur der Sache, daß dieſe Frage erſt von der Zeit an recht zur Sprache kommen konnte, als der Kampf über den Ebion ausgekämpft war, d. h. hauptſächlich erſt in den neuern Zeiten. Die Verſchiedenheit der Deutungen ſchon zur Zeit der Väter — während die Ebioniten ſelbſt ihren Namen von der äußern Armuth ableiteten (Epiph. h. XXX, 17.), bezogen ihn die Väter auf die geiſtige Armuth, entweder ganz allgemein [29]), oder auf ihre Beobachtung des armſeligen Ge-

27) Vindiciae p. 203 seqq., vergl. auch ſeine dissertationes vol. I. p. 572 seqq.

28) Vergl. §. 3. gegen Ende. Auch die Behauptung des Celſus iſt ein Beweis hierfür.

29) So in der längern Recenſion des ignatian. Briefs an die

ſetzes [30]), oder endlich auf ihre niedrigen Vorſtellungen von Chriſto [31]) — iſt in der neuern Zeit durch den Scharfſinn der Gelehrten nur noch vergrößert worden. Am häufigſten hat man den Namen auf die äußere Armuth bezogen, wobei man dieſe bald als freiwillige, bald als unfreiwillige faßte, bald annahm, daß er den Ebioniten von Andern gegeben worden, bald daß ſie ihn ſich ſelbſt beigelegt [32]). An dieſe letztere Faſſung ſchließt ſich die Annahme an, daß die Ebioniten dieſen Namen ſich ſelbſt gegeben, weil ſie vermöge einer asketiſchen Richtung die Armuth zur Religionspflicht gemacht hätten [33]). Eine andere eigenthümliche Modification der Beziehung auf die äußere Armuth und Dürftigkeit iſt die Anſicht de Wette's, der

---

Philadelphener c. 6. καί ἐστιν ὁ τοιοῦτος (der Chriſtum für einen ψιλὸν ἄνθρωπον hält) πένης τὴν διάνοιαν, ὡς ἐπικαλεῖται Ἐβίων, d. h. wie Ebion genannt wird, von welcher Armuth des Verſtandes Ebion ſeinen Namen hat (demnach kann ich Gieſelern nicht beiſtimmen, der in dieſer Stelle die Annahme eines Sectenſtifters Ebion verworfen findet). Ebenſo bei Origenes περὶ ἀρχῶν IV, 22. (τῆς πτωχείας τῆς διανοίας ἐπώνυμοι) und in Genesin tom. III. c. 5., Euſebius, de eccl. theol. contra Marcellum I. c. 14. (δι' ἄνοιαν) h. e. III, 27. am Ende, Hieronymus, comment. in Jes. lib. I. c. 1. v. 3. und lib. XVIII. c. 66. v. 20. u. a.

30) Vergl. die oben mitgetheilte Stelle des Origenes gegen Celſus lib. II. c. 1. ἐπώνυμοι τῆς — — πτωχείας τοῦ νόμου γεγενημένοι.

31) Origenes in Matth. tom. XVI, 12. τῷ ἐβιωναίῳ καὶ πτωχεύοντι περὶ τῆς εἰς Ἰησοῦν πίστεως. Euſeb h. e. III, 27. im Anfang πτωχῶς καὶ ταπεινῶς τὰ περὶ τοῦ Χριστοῦ δοξάζοντας, das Chronikon Paſchale nach der Ausgabe von Dindorf vol. I. p. 472., Timotheus Presbyter von Conſtantinopel (in Cotelerii monumenta eccl. graec. tom. III., Lutet. Paris. 1686. p. 386.).

32) So Richard Simon 1689, Clericus 1716, Rhenferd 1722, Langius 1722, Petr. Zorn 1731, Döderlein 1770, Herder 1775, Stroth 1777, Martini 1800, Stäudlin 1802, Michaelis 1813, Bertholdt 1813, Eichhorn 1820, Schmidt 1824, Henke 1827, Lange 1828, Credner 1829, Reichlin-Meldegg 1830, Näle 1832, Detmer 1837, Meier 1840, Guericke 1840, Royards 1840, Neander 1843. Die Schriften ſind ſchon früher angeführt.

33) Dieſe zuerſt von Neander (gnoſt. Syſteme S. 868.) in Vorſchlag gebrachte Deutung iſt von Baur, de Ebionitarum etc. p. 29., Schultheß, symbol. I. p. 21., Schneckenburger, über das Evangelium der Aegyptier S. 28., Dähne (Encyclopädie von Erſch und Gruber Theil 28. S. 278 ff.) und Gfrörer, Kirchengeſchichte I. S. 290. aufgenommen worden.

Name bezeichne zunächſt die den Meſſias erwartenden Iſraeliten, ſofern dieſe Rettung von demſelben aus dem öffentlichen Elend erwarteten, und ſei dann auf die Judenchriſten, endlich auf eine beſondere Secte derſelben übertragen [34]). — Auch jene zweite Deutung von einer innern, geiſtigen Armuth iſt in den verſchiedenſten Formen vorgetragen worden. Bald erklärte man den Namen von einer Beſchränktheit des Verſtandes [35]), bald von der Dürftigkeit des Chriſtenthums, und zwar entweder im Allgemeinen: «armſelige, unächte Chriſten» [36]), oder in Bezug auf ihre Beobachtung des Geſetzes [37]), oder endlich ihre Vorſtellungen von Chriſto; wobei es wieder eine Verſchiedenheit begründete, ob man ihn von den ungläubigen Juden gegeben ſein ließ: «Anhänger eines ſo armſeligen, gekreuzigten Meſſias» im Gegenſatz gegen die glänzenden meſſianiſchen Erwartungen der Juden [38]), oder von den übrigen Chriſten: «armſelige Chriſten, die von Chriſto ſo unwürdige Anſichten hätten» [39]).

Welche von allen dieſen Erklärungen erſcheint als die angemeſſenſte? Um nicht willkürlich zu wählen, müſſen wir vorher unterſuchen, von wem der Name ausgegangen ſein kann.

Von Heidenchriſten gewiß nicht. Dieſe würden ſchwerlich

---

34) Vergl. ſeine Abhandlung de morte Christi expiatoria, abgedruckt in ſeinen opusc. theol., Berolini 1830. p. 123 seqq. Ebenſo Baumgarten-Cruſius.

35) Wie Fauſtus Socinus, vergl. die bibl. fratr. Polonor. tom. I. p. 329.

36) So die Magdeb. Centuriatoren, die damit freilich die Annahme eines Ebion verbinden, und Semler, Dogmengeſchichte I. S. 210.

37) Prieſtley (vergl. §. 2. Anm. 8.), Schultheß, in ſeinen Annalen Jahrg. 1828. S. 266.

38) Dieſe ſchon von Arnold in ſeiner Kirchen- und Ketzerhiſtorie (nach der Ausg. Frankfurt am M. 1729. Theil I. S. 44 f.) angenommene Deutung iſt in der neueſten Zeit durch Gieſeler (der hiermit jedoch die Ableitung von der äußern Armuth verbindet) und Engelhardt in ſeiner Kirchengeſchichte vertreten worden.

39) Auf die niederen Vorſtellungen von Chriſto beziehn den Namen Wolzogen (commentarius in evangel. Matth. c. I. in der Ausg. ſeiner Werke Irenopoli 1656. p. 17.) und Natalis Alexander, histor. eccl. tom. III. Paris. 1699. p. 24.

ein hebräiſches Wort gewählt haben. Von den ungläubigen Juden? Bei der Vorausſetzung, daß der Name Ebioniten anfangs allen Judenchriſten gemeinſam geweſen ſei, würde ſich dieſe Anſicht ſehr empfehlen. Allein bei unſerer Annahme, daß derſelbe von Anfang an nur für die ſtreng judaiſirende Partei gebräuchlich war, können wir ihn nicht von den Juden ableiten, da dieſe ſich ſicher um die Differenzen unter den Judenchriſten nicht kümmerten. Und in welcher Bedeutung ſollten die Juden grade den Ebioniten im Gegenſatz zu den andern Judenchriſten dieſen Namen ertheilt haben? Iſt nun ebenfalls nicht wahrſcheinlich, daß die Ebioniten ihn ſich ſelbſt gegeben haben — denn in welchem Sinne ſollten ſie ſich bei ihrer Trennung einerſeits von den ſich den Heidenchriſten anſchließenden Judenchriſten, anderſeits von den Nazaräern ſo genannt haben [40])? — ſo ſind wir auf die Judenchriſten hingewieſen, von denen ſich die Ebioniten trennten.

Vergegenwärtigen wir uns die Verhältniſſe, unter denen der Ebionitismus entſtand [41]). Die von Anfang an unter den Gläubigen aus den Juden beſtehende Differenz, je nachdem ſie das Geſetz nur für ſich beobachteten, oder ihm abſolute Gültigkeit zuerkannten, war zwar eine Zeitlang zurückgetreten, hatte ſich aber in dem Zeitraum vom Jahre 70—130. mehr und mehr ausgebildet, ſo daß, obwohl noch alle äußerlich durch die Beobachtung des Geſetzes verbunden waren, es doch nur einer äußern Veranlaſſung bedurfte, damit dieſelbe auch offen hervortrat. Dieſe Veranlaſſung ward durch die Erbauung von Aelia Capitolina gegeben. Ein Theil entſagte dem Geſetz und ſchloß ſich den Heidenchriſten an, ein anderer fühlte ſich noch in ſeinem Gewiſſen gebunden, für ſein Theil das Geſetz zu beobachten, ohne deſſen abſolute Gültigkeit zu behaupten, ein dritter hob nur um ſo ſchroffer den Judaismus hervor. Den Letztern gaben die zu den Heidenchriſten übergetretenen Judenchriſten den Namen Ebioniten, theils um ſie als geiſtig Beſchränkte

40) Wegen der äußern Armuth und der bedrängten Lage ſchwerlich, da ſich nicht nachweiſen läßt, daß dieſe bei ihnen größer war als bei den Nazaräern, noch weniger wegen ihrer asketiſchen Richtung, da nur ein Theil und zwar der kleinere eine ſolche Richtung verfolgte.

41) Vergl. hierüber §. 3. gegen Ende.

ı bezeichnen, theils mit Anſpielung auf ihre drückende Lage, er ſie ſelbſt durch den Uebertritt zu den Heidenchriſten und urch ihre Niederlaſſung in Aelia Capitolina enthoben waren. latürlich konnten ſie aber nur die ſchrofferen Judaiſirenden ſo enennen, von denen ſie ſicher als Abtrünnige auf's Aergſte ehaßt und angefeindet wurden, nicht die Claſſe der Judenchri-ten, welche nur für ſich am Geſetz hielt, da ſie ja ſelbſt bis ahin noch nach dem Geſetz gelebt hatten.

Außer dem Ebionitennamen führte unſere Secte wegen hrer Anſichten von Chriſto auch die Benennung Homuncioni-en oder nach der griechiſchen Form Anthropianer, auch Anthro-olatrer. Marius Mercator bezeugt ausdrücklich, daß die rö-niſche Kirche den Photin und ſeine Vorgänger Homuncioniten ıenne; unter den Vorgängern hatte er aber unmittelbar vorher en Ebion genannt, hunc itaque Hebionem philosophum ıecutus Marcellus est, Photinus quoque et ultimis tem-oribus Sardicensis Bonosus, wie es überhaupt ſehr bald ewöhnlich geworden war, den Photin mit Ebion zuſammenzu-tellen, und dieſen als Vorgänger von jenem anzuſehn [42]). So aben wir denn unter den Homuncioniten, gegen welche Aure-ius Prudentius eines ſeiner Gedichte richtete [43]), gewiß auch ın die Ebioniten zu denken, worauf auch der Anfang hinwei-en dürfte: Sunt qui judaico cognatum dogma furori — nstituunt media Christum ratione secuti — hoc tantum, quod verus homo est, at coelitus illum adfirmant non

42) Hilarius (de trinitate VII, 3. nach der Ausgabe Basileae 1523. p. 110.) nennt den Photinus einen Ebion: Hebion, qui Photinus est, aut vincit, aut vincitur. Der ſ. g. Ambroſiaſter ſtellt in der Vorrede zum Galaterbrief die Ebioniten (Symmachianer, vergl. Anm. 49.) mit Photin zuſammen. Ebenſo Hieronymus in mehreren Stellen. De script. eccl. c. 107. ſagt er von Photin, Hebionis haeresin instaurare conatus est. Vergl. auch ſeinen Commentar zum Galaterbrief lib. I. c. I. v. 1. (tom. VII. p. 375.), v. 11. 12. (VII, 385.), zum Epheſerbrief lib. II. c. 4. v. 10. (VIII. p. 614.). Ebenſo Pſeudohieronymus in ſeinem indiculum haeresium, und Theodoret in der Vorrede zu ſeinen haer. fabul. *Ταύτης μὲν τῆς αἱρέσεως ἦρξε μὲν Ἔβιων, μέχρι δὲ Μαρκέλλου καὶ Φωτείνου τὰς διαφόρους ἐπινοίας ἐδέξατο.* Vergl. auch h. f. V, 11.

43) In Gallandi's bibl. VIII. p. 475.

esse deum etc. Aber ſchon vor Photins Zeit war dieſer Name üblich, und da derſelbe ſpäterhin, als er auch auf die Photinianer übertragen wurde, auch die Ebioniten mit umfaßte, ſo wird er in frühern Zeiten um ſo mehr hauptſächlich von dieſen gebraucht worden ſein. Cyprian erwähnt im 73ſten Brief die Anthropianer neben den Patripaſſianern, Valentinianern u. ſ. w. als verderbliche Häretiker, und Lactanz ſpricht in ſeinen Inſtitutionen lib. IV, 30. von eben denſelben neben den Montaniſten, Novatianern u. a. Ohne Zweifel identiſch ſind die *Ἀνθρωπολάτραι*, vor denen in der längern Recenſion des ignat. Briefs ad Trallianos c. 11. gewarnt wird, wie denn auch die alte lateiniſche Ueberſetzung dem Namen Ebioniten als Erklärung hinzuſetzt: **Fugite illos hominis cultores Ebionitas.** Nicht zu verwechſeln mit dieſen iſt eine andere im Prädeſtinatus (I, 76.) erwähnte Ketzerei der Homuncioniten, welche das Bild Gottes nur in den menſchlichen Körper ſetzte.

Ein anderer Name, unter dem ſie jedoch nur beim alex. Clemens vorkommen, iſt *Περατικοί* von ihrem Aufenthalt in Peräa [44]).

Eine vierte Benennung war Symmachianer vom Ebioniten Symmachus. Wenn nämlich die drei bekannten Ueberſetzer des alt. Teſt., Aquila, Theodotion und Symmachus häufig als Ebioniten bezeichnet werden, ſo iſt dies in Betreff der beiden Erſtern ohne Zweifel unrichtig [45]), dagegen wird der Ebio-

---

44) In ſeinen Stromaten (VII. c. 17. nach der Ausg. von Potter p. 900.) ſagt Clemens, daß einige Häreſien nach ihrem Stifter benannt worden ſeien, andere nach dem Aufenthalt, und führt hier die *Περατικοί* an. Da die Ebioniten nun in Peräa wohnten (vergl. weiterhin), ſo hat er wahrſcheinlich dieſe vor Augen, ſchwerlich die Nazaräer, wie öfter vermuthet worden iſt, da er dieſe ſicher nicht als Häretiker betrachtet haben würde. — Ganz verſchieden ſind die Peraten des Theodoret, haer. fab. I, 17., eine gnoſtiſche Secte, die er von einem Euphrates Peratikus ableitet, wohl demſelben Euphrates, auf den ſich die Ophiten nach Origenes beriefen (vergl. Gieſeler, Stud. u. Krit. 1830. S. 386.). Geiſtreiche aber unhaltbare Vermuthungen über die Peratiker des Clemens ſiehe bei Rhenferd in ſeiner Schrift de fictis Judaeorum etc.

45) Aquila aus Pontus und Theodotion aus Epheſus waren nach Irenäus III, 21. und Euſeb h. e. V, 8. (über den Erſtern vergl. auch Euſebs demonst. evang. lib. VII, p. 316. nach der Ausg. Colon. 1688.)

ismus des Symmachus durch das einſtimmige Zeugniß des eb [46]), Hieronymus [47]), Theodoret [48]) verbürgt.

Schon der Umſtand, daß der Name des Symmachus auf Partei der Ebioniten, der er angehörte — auf die ſ. g. gairen Ebioniten — überging [49]), zeugt dafür, daß er un-

---

ſche Proſelyten. Da ſie jedoch beide in der Stelle Jeſ. VII, 14. νεᾶς, nicht παρθένος überſetzt hatten, da es ſpäterhin gewöhnlich ward, mit dem Ebioniten Symmachus zuſammenzuſtellen, endlich da die oniten ihre Ueberſetzungen benutzten (vergl. Anm. 52.), ſo konnten ſie ſpäterer Zeit leicht ſelbſt zu Ebioniten geſtempelt werden. Doch weiß) Hieronymus kein Wort vom Ebionitismus des Aquila (fälſchlich hat ı hierfür mehrere Stellen angezogen); überall nennt er ihn einen unıbigen Juden epist. 57. c. 11. (tom. I. p. 316.), de script. eccl. 54., comment. in Abac. lib. II. c. 3. (VI, 656.), praef. in Job. n. IX. p. 1100.), praef. in Esram tom. IX, p. 1524.). Und wenn ɔen Theodotion in den angeführten Stellen einen Ebioniten nennt, ſo t er hier einer Tradition, die er ſelbſt als irrig erkennt. Qui (Theoion) utique post adventum Christi incredulus fuit, licet eum dam dicant Ebionitam, ſagt er in der Vorrede zu ſeinem Commenzum Daniel (tom. V. p. 620.).

46) Vergl. ſeine demonst. evang. l. l., h. e. VI, 17.

47) De script. eccl. c. 54., comment. in Abac. lib. II. c. 3., of. in Job. u. in Esram.

48) haer. fab. II, 1.

49) Ambroſiaſter erwähnt im prooemium in epist. ad Gal. (unden Werken des Ambroſius tom. III. Colon. 1616. p. 219.) einer ı den Phariſäern abſtammenden Secte von Symmachianern, welche die tdauernde Gültigkeit des Geſetzes behauptet und Chriſtum für einen ßen Menſchen gehalten habe. Nöthigt uns ſchon dieſe Beſchreibung, ſe Symmachianer für Ebioniten zu halten, ſo kann vollends gar kein denken hierbei Statt finden, da wir wiſſen, daß Symmachus zu dieſer cte gehörte. Und auch aus Auguſtin contra Faustum XIX, 18. geht vor, daß Symmachianer die genannt wurden, qui et gentes cogent judaizare. Wenn aber hier wie in zwei andern Stellen des Auſtin die Symmachianer mit den Nazaräern identificirt werden, ſo beht dies auf einer Verwechslung der Nazaräer mit den Ebioniten (vgl. 5. Anm. 39.). — Zu unterſcheiden ſind dieſe Symmachianer von den ɔmmachianern des Philaſtrius haer. 63.

Wir haben oben behauptet, daß Symmachus den vulgairen Ebioen angehört habe, und nur dieſe nach ihm Symmachianer genannt rden ſeien. Gab es, wie wir dies ſpäterhin darthun werden, zwei aſſen von Ebioniten, die vulgairen und gnoſtiſirenden, ſo entſteht die age, welcher Claſſe Symmachus zugethan war. Ohne Zweifel der er-

ſtreitig einer der bedeutendſten Männer der ebionitiſchen Secte war. Von ſeinen Lebensumſtänden iſt nichts Gewiſſes bekannt [50]), nicht einmal die Zeit, in der er lebte, läßt ſich ſicher

---

ſtern. Denn nur der vulgaire Ebionitismus bekämpfte die übernatürliche Entſtehung Chriſti (vergl. §. 7.), wogegen der gnoſtiſirende ſie anerkannte (vergl. §. 8.). Daß Symmachus dieſelbe aber bekämpfte, folgt zwar an ſich noch keineswegs aus ſeiner Ueberſetzung des עַלְמָה Jeſ. VII, 14. durch *νεᾶνις*. Allein, wenn wir erwägen, wie die Ueberſetzung dieſes Worts durch *νεᾶνις* oder *παρθένος* ſchon zu Juſtins Zeiten ein Streitpunkt der Juden und Chriſten war (vergl. Credner's Beiträge II. S. 197 ff.), wie die vulgairen die übernatürliche Entſtehung Chriſti läugneten Ebioniten mit der Erklärung der Juden übereinſtimmten (Irenäus III, 21. Euſeb h. e. V, 8.), wenn wir ferner bedenken, daß Symmachus durch ſeine Ueberſetzung das Intereſſe ſeiner Partei vertreten wollte, ſo werden wir den Schluß wohl gelten laſſen müſſen, daß Symmachus, da er hier gleichfalls *νεᾶνις* überſetzte (vergl. Euſeb demonst. evang. l. l.), die naturgemäße Erzeugung Chriſti behauptete (was ebenfalls aus Euſeb h. e. VI, 17. hervorgeht), alſo zur Partei der vulgairen Ebioniten gehörte. Dies wird auch durch das Zeugniß des Theodoret h. f. II, 1. beſtätigt, der neben den Nazaräern von zwei Claſſen der Ebioniten ſpricht, und der erſtern von dieſen — den vulgairen Ebioniten — den Symmachus angehören läßt. Eben daſſelbe läßt ſich auch ſchon aus ſeinem Unternehmen, das alte Teſtament zu überſetzen, darthun. Die gnoſtiſirende Claſſe verwarf das ganze alt. Teſt., als von der falſchen Prophetie herrührend, mit Ausnahme des Pentateuchs, in dem ſie jedoch auch viele Verfälſchungen annahm, wogegen die vulgairen Ebioniten hiervon gänzlich fern daſſelbe ganz beſonders hoch hielten. Hätte nun Symmachus der erſten Claſſe angehört, was hätte er dann für ein Intereſſe haben können, das alte Teſt. zu überſetzen? — Dazu kommt, daß die Schilderung der Symmachianer nur auf jene erſte Art paßt. — Da Symmachus in der alten Kirche ein wenig bekannter Mann war, ſo iſt es nicht wahrſcheinlich, daß der Name Symmachianer den Ebioniten von den kathol. Chriſten gegeben ward. Auch dürfte die Verwirrung über dieſen Namen, welche ſchon zu Auguſtins Zeiten Statt fand, hierfür ſprechen. Da nun gleichfalls wohl nicht anzunehmen iſt, daß die Partei der Ebioniten, zu der Symmachus gehörte, ſich nach ihm genannt haben ſollte, ſo muß ich für das Wahrſcheinlichſte halten, daß dieſer Name den vulgairen Ebioniten von der andern Claſſe, den gnoſtiſirenden, beigelegt ward.

50) Die Nachrichten des Epiphanius de mens. et pond. c. 16., er ſei von Geburt ein Samaritaner geweſen, habe ſich aber, weil ſeine ehrgeizigen Abſichten vereitelt worden ſeien, zu den Juden gewandt und zum zweiten Mal beſchneiden laſſen u. ſ. w., können unmöglich auf Glaubwürdigkeit Anſpruch machen. Sie zeigen vielmehr nur, wie wenig man ſchon zu Epiphanius Zeit von ihm wußte.

bestimmen, höchst wahrscheinlich gehörte er jedoch dem Anfang des 3ten Jahrh. an [51]). Sein Hauptwerk ist die Uebersetzung des alt. Test. in die griech. Sprache. Die kathol. Christen lasen dasselbe nach der Septuaginta, die Juden nach den Uebersetzungen des Aquila und Theodotion; mit keiner dieser Uebersetzungen konnten sich die Ebioniten ganz befreunden, jedoch bedienten sie sich wohl der Uebersetzung des Aquila und Theodotion [52]). Je mehr sie aber grade auf dem alt. Test. fußten *), desto dringender war das Bedürfniß einer eigenen Uebersetzung, zumal da die Kenntniß des ächt Hebräischen schon lange das Eigenthum der Gebildeten war. Diesem Bedürfniß half Symmachus ab. Auch verfaßte er einen Commentar über die von den Ebioniten gebrauchte Recension des *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους* mit polemischer Rücksicht auf das Matthäusevangelium, und Commentare zu einigen andern neutest. Schriften, in die er seine Ansichten hineinzulegen versuchte [53]).

---

51) Origenes hatte die Schriften des Symmachus von einer gewissen Juliane, bei der er sich wegen der Verfolgung des Maximin aufhielt, und diese sie von Symmachus selbst erhalten (Euseb h. e. VI, 17.). Wie es hiernach schon wahrscheinlich ist, daß Symmachus nicht grade lange vorher gelebt haben wird, so wird dies auch dadurch bestätigt, daß zur Zeit des Irenäus die Uebersetzung des Symmachus schwerlich vorhanden gewesen sein kann, da Irenäus nur des Aquila und Theodotion, nicht des Symmachus Erwähnung thut, obschon er dieselbe Ursache hatte auch diesen anzuführen. Auch Hieronymus bezeugt comment. in Jes. c. 58. v. 10. (IV. p. 694.), daß Symmachus nach dem Theodotion lebte (Symmachus in Theodotionis scita concidens torquem ponit), Theodotion hatte seine Uebersetzung aber wahrscheinlich erst kurz vor des Irenäus Zeit angefertigt (vergl. Credner Beiträge II. S. 253 ff.). Demnach werden wir den Symmachus wohl dem Anfang des 3ten Jahrh. zuzuweisen haben. Daß die Nachricht des Epiphanius über das Zeitalter des Symmachus keinen Glauben verdient, ist längst anerkannt.

52) Hierauf führen wohl die Worte des Irenäus III, 21., vergl. Euseb h. e. V, 8. οἷς (nämlich dem Aquila und Theodotion) *κατακολουθήσαντες οἱ Ἐβιωναῖοι κ. τ. λ.*

*) Wenigstens die vulgairen Ebioniten, vergl. §. 7.

53) Vergl. Euseb h. e. VI, 17. *καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν.* Da die Worte *πρὸς τὸ — — — εὐαγγέλιον* schwerlich anders verstanden werden können, als sie schon von Valesius gefaßt worden sind, disputans

Ohne Zweifel zählte die Secte der Ebioniten viel mehr Anhänger als die der Nazaräer. Nicht allein in Peräa (Epiph. h. XXX, 2.), Nabathäa, Paneas, Moabitis, Gobah, Batanea, ſondern auch auf der Inſel Cypern, in Kleinaſien, ja auch in Rom gab es Anhänger der ebionitiſchen Häreſie [54]). —

---

adversus evang. Matth., ſo hat Symmachus nach dieſer Stelle im Gegenſatz zum Matthäusevangelium ſeine Häreſie geltend gemacht und zwar in *ὑπομνήματα*. Daß Euſeb hierunter eine Erklärung zu einer kanoniſchen Schrift verſteht, bezeugen die folgenden Worte: *ταῦτα δὲ ὁ Ὠριγένης μετὰ καὶ ἄλλων εἰς τὰς γραφὰς ἑρμηνειῶν τοῦ Συμμάχου σημαίνει παρὰ Ἰουλιανῆς τινος εἰληφέναι.* Was kann dieß aber für eine Schrift geweſen ſein, bei deren Erklärung er gegen das Matthäusevangelium polemiſirt hat? Gewiß nur die von den Ebioniten benutzte Recenſion des Hebräerevangeliums, welches dem Matthäus am nächſten kam, daher denn Symmachus bei ſeiner Erklärung vielfach Gelegenheit hatte, auf dieſen polemiſch Rückſicht zu nehmen. — Daß Symmachus außerdem noch Commentare zu andern neuteſt. Schriften verfaßt hat, bezeugen die vorhin angeführten Worte: *ταῦτα δὲ ὁ Ὠριγένης μετὰ καὶ ἄλλων κ. τ. λ.* Unter dem *ἄλλων ἑρμηνειῶν* hat freilich die Mehrzahl der Gelehrten nach Rufins Vorgang ſeine Ueberſetzung des alt. Teſt. verſtanden. Allein abgeſehn davon, daß wir *ἑρμηνεία εἰς τὰς γραφάς* ſchwerlich von einer Ueberſetzung, ſondern nur von einem Commentar verſtehn können, müßte Euſeb, wenn er hier an die Ueberſetzung des alt. Teſt. durch Symmachus, von der er im Anfang des Capitels geſprochen hatte, gedacht hätte, nicht: *μετὰ καὶ ἄλλων ἑρμηνειῶν*, ſondern *μετὰ καὶ τῶν ἄλλων ἑρμηνειῶν* geſchrieben haben. Auch ſcheint eine Stelle des Agobard von Lyon (epist. ad Fredegisum): Interpretes atque expositores coaequatis apostolis et evangelistis cum Symmachum et Paulum, et Didymum et Joannem una defensione indifferentique laude dignos ducitis, ſich auf Commentare des Symmachus wenn auch nicht zu paulin., wie zuweilen behauptet, doch wenigſtens andern neuteſt. Schriften zu beziehn. — Leider ſind alle Schriften des Symmachus bis auf wenige Bruchſtücke ſeiner Bibelüberſetzung verloren gegangen.

54) Nach Epiphan. h. XXX, 18. — Daß Ebioniten ſich in Gobah befanden, bezeugt außerdem Euſebius de situ et nominibus locor. hebr. (vergl. Hieronymus tom. III. p. 190.). — Die Nachricht, daß es auch auf Cypern Ebioniten gab, ſind wir um ſo weniger berechtigt in Zweifel zu ziehn, als Epiphanius hier Biſchof war, und wir durch Philo (leg. ad Caj. nach der Ausg. von Mangey tom. II. p. 587.) wiſſen, daß ſich hier Juden in reicher Anzahl befanden. — Für das Vorhandenſein der ebionitiſchen Häreſie in Kleinaſien zeugt auch die Polemik des Ignatius gegen die Anfänge derſelben (vergl. §. 4.). — Ueber den Ebionitismus in der röm. Kirche ſpäterhin.

ſchon ſie größtentheils aus gebornen Juden beſtanden, ſo loſſen ſich ihnen doch nicht ſelten auch Heidenchriſten an [55]). ch erhielten ſie ſich nicht lange; ſchon zur Zeit des Theodoret ren ſie verſchwunden [56]).

Unter den Ebioniten treten uns von Anfang an zwei ſchiedene Arten entgegen. Die Ebioniten des Epipha- s tragen einen ganz andern Charakter, als die der frü- n Väter, des Juſtin, Irenäus, Tertullian u. a.; wie wir r in ſeiner Beſchreibung neben den von ihm vorzugsweiſe childerten auch die Ebioniten der frühern Väter antreffen — de Claſſen nicht undeutlich von ihm ſelbſt geſchieden —, ſo egnen uns auch bei den frühern Vätern mehrfache Spuren von Epiphanius geſchilderten. Beſtimmt halten Origenes, ſebius und Theodoret beide Arten aus einander. Dies, um vorläufig die Berechtigung zur Unterſcheidung einer doppel- Geſtaltung des Ebionitismus zu gewinnen, der vorzugsweiſe den frühern Vätern und von Epiphanius geſchilderten, der gairen und gnoſtiſchen; die genauere Begründung, wie die chtfertigung für dieſe Bezeichnungen ſpäterhin.

§. 7.

gmatiſcher Charakter des vulgairen Ebionitis- s. — Spuren der gnoſtiſchen Ebioniten bei den Vätern vor Epiphanius.

Mit Recht macht Origenes den Ebioniten den Vorwurf, ſie ſich wenig von den fleiſchlichen Juden unterſchieden [1]).

55) Schon aus den Worten des ignat. Briefs an die Philadelphe- c. 6. ἄμεινον γάρ ἐστι παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος χριστια- ιὸν ἀκούειν, ἢ παρὰ ἀκροβύστου Ἰουδαϊσμόν geht hervor, daß iche Heidenchriſten die judaiſtiſchen Beſtrebungen theilten. Daſſelbe er- auch aus der Stelle des Juſtin in ſeinem dial. c. Tryph. τοὺς δὲ ρομένους κ. τ. λ. (ſiehe den Anhang Nr. 1.), wie aus den Worten Origenes: Si ergo ideo venit, ut educeret eos, qui erant sub , quanto magis non convenit, illos introire in legem, qui prius ant extra legem? (tom. III. p. 895.).

56) Vergl. ſ. haeret. fabul. II, 11.

1) In Matth. tom. XI, 12. So nennt auch Hieronymus (com-

In der That war der Standpunkt der vulg. Ebioniten noch wesentlich der gewöhnlich jüdische. Nicht als Vorbereitung auf das Christenthum galt ihnen das Judenthum, sondern als die ewig gültige im Christenthum nur in einigen Punkten modificirte Institution, das Christenthum erschien ihnen als bloße Fortsetzung und Vervollkommnung des Judenthums [2]). Die Göttlichkeit des alten Bundes war ihrem Bewußtsein das Erste, das unmittelbar Gewisse, die des Christenthums erst hieraus abgeleitet, die Gewährleistung für die Wahrheit des Letztern nur das alte Testament [3]). So ruhte ihre Anschauung wesentlich auf altteſt. Grunde; und in demselben Grade, als sie wie vom Christenthum, so auch von Christo niedrige Vorstellungen hatten [4]), mußten sie mit dem Judenthum auch den Moses und die Propheten erheben [5]). Daher sie sich für ihre fortwährend gesetzliche Lebensweise gern auf das Beispiel der Letztern zu berufen [6]) und in der Polemik gegen die kathol. Christen vorzugsweise auf das a. Test. zurückzugehn pflegten [7]). Auch in der Auslegung desselben offenbarte sich dieselbe flache und eines tiefern Verständnisses unfähige Richtung, die sich bei ihrer Ansicht über dasselbe und der Stellung desselben zum Christenthum zeigte. Nur im eigentlichen, nächsten Verstande faßten sie jene Verheißungen der Propheten hin-

---

ment. in epist. ad Gal. lib. II. c. 3. v. 14.) den Ebion einen haeresiarcham semichristianum et semijudaeum.

2) Da sie Christum in Eine Reihe mit Moses und den Propheten stellten und ihn nur als einen jüdischen Lehrer betrachteten, der keineswegs die jüdischen Institutionen und Gesetze habe aufheben wollen, und deshalb dem Gesetz absolute Gültigkeit beilegten (vergl. weiterhin), so kann ihre Ansicht vom Christenthum keine andere als die angegebene gewesen sein.

3) Vergl. die §. 4. II. 1. besprochene Stelle des Ignatius ἐὰν μὴ ἐν κ. τ. λ.

4) Worüber gleich nachher.

5) Vergl. Anm. 12.

6) Siehe oben §. 4. II. 1.

7) Vergl. Origenes in Matth. tom. XI, 12., Hieronymus comment. in Ezech. lib. XIII. c. 44. v. 6 seqq. — Eben deshalb kann die Nachricht des Methodius, daß nach der ebionitischen Ansicht die Propheten ἐξ ἰδίας κινήσεως geredet, unmöglich von den vulg. Ebioniten gelten. Vergl. weiterhin.

ſichtlich Jeruſalems und des jüdiſchen Volks [8]); das irdiſche Jeruſalem galt ihnen noch immer als die Gottesſtadt, von der jüdiſchen Verehrung des Tempels hatten ſie ſich ungeachtet ſeiner Zerſtörung nicht losgemacht [9]). Im tauſendjährigen Reich hofften ſie ſeine Wiederherſtellung, Jeruſalem werde dann der Sitz der Herrſchaft Chriſti werden, die Juden aus allen Enden der Welt dahin zurückkehren und als das auserwählte Volk Gottes offenbar werden [10]).

Es leuchtet wohl ein, daß die dargelegte Anſicht vom Chriſtenthum in gleicher Weiſe untergeordnete und niedrige Vorſtellungen von der Perſon und Würde Chriſti zur Vorausſetzung haben mußte. Wie die vulg. Ebioniten das Chriſtenthum als eine Fortſetzung des Judenthums anſahen, ſo betrachteten ſie Chriſtum nur als einen jüdiſchen Lehrer [11]) und ſtellten ihn in Eine Reihe mit Moſes und den Propheten, als nur dem Grade nach über dieſe erhaben [12]). Sein Leben riſſen ſie in zwei ganz verſchiedene Abſchnitte auseinander. Bis zur Taufe war er ein gewöhnlicher, nur durch einen höhern Grad geſetzlicher Frömmigkeit ausgezeichneter Menſch, ſeine Entſtehung ganz dieſelbe wie die aller übrigen Menſchen [13]) — die Annahme einer über-

---

8) Origenes de princip. IV, 22. und Hieronymus comment. in Jes. lib. XIII. c. 66. v. 20. — — sic intelligunt, ut scripta sunt.

9) Hierosolymam adorant, quasi domus sit dei, heißt es beim Irenäus I, 26. Damit iſt zu vergl. das 16te Capitel des gegen die judaiſtiſche Richtung verfaßten Barnabasbriefs (vergl. §. 4. II. 1.), wo die Meinung, als ſei der Tempel das Haus Gottes, bekämpft wird.

10) Vgl. Hieronymus comment. in Jes. lib. XVIII. c. 66. v. 20.

11) Dafür machten ſie die Worte Chriſti Matth. XV, 24. οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ geltend, vergl. Origenes de princip. IV, 22.

12) Tertullian de carne Christi c. 14., Philaſtrius de haeres. c. 37. Auch im Hebräerbrief (vergl. oben S. 398.), wie im Brief des Barnabas (vergl. §. 4.) mußte den judaiſtiſchen Anſichten gegenüber die Erhabenheit Chriſti über Moſes dargethan werden.

13) Daß die vulg. Ebioniten die übernatürliche Entſtehung Chriſti in Abrede ſtellten, geht hervor aus Juſtinus Martyr (vergl. den Anhang), Irenäus I, 26. III, 11. V, 11. (an erſterer Stelle iſt entweder consimiliter zu leſen, oder non similiter mit veränderter Interpunktion: ea autem, quae sunt erga dominum, non similiter. Ut Cerinthus et Carpocrates opinantur, vergl. Paulus historia Cerinthi p. 85 seq.),

natürlichen Erzeugung erſchien ihnen als etwas Heidniſches[14]) —, auch hatte weder er ſelbſt, noch Andere bis dahin eine Ahnung ſeines künftigen Berufs[15]). Erſt bei der durch den wiedererſcheinenden Elias, Johannes den Täufer, vollzogenen Taufweihe

---

Tertullian de praescr. c. 32., de virg. vel. c. 6., Origenes contr. Celsum V, 61., in Matth. tom. XVI, 12., in Lucam hom. XVII. (tom. III. p. 952.), in epist. ad Titum (tom. IV. p. 695.), Euſebius h. e. III, 27. V, 8. VI, 17. (über die Claſſe der *δίττοὶ Ἐβιωναῖοι* des Orig. u. Euſ., welche die übernatürliche Entſtehung anerkannte, vergl. weiterhin), den apoſtol. Conſtitutionen VI, 6., Philaſtrius de haer. c. 37., Hieronymus adv. Helvidium c. 17., Marius Mercator, Theodoret u. a. Ueber das Zeugniß des Epiphanius in dieſer Hinſicht vergl. §. 8. Demgemäß überſetzten ſie in der Stelle Jeſ. VII, 14. nicht *παρθένος*, ſondern *νεᾶνις* (vgl. §. 6. Anm. 49.). — Die Stellen der Väter, in denen ihnen der Vorwurf gemacht wird, Chriſtum für einen *ψιλὸν ἄνθρωπον* gehalten zu haben ſ. Anm. 19.

14) Wir können gewiß vorausſetzen, wie dies auch von Neander geſchieht, daß die jüdiſche Anſicht, welche Tryphon bei Juſtin (p. 291.) entwickelt, nach der die Geburt Chriſti von einer Jungfrau in Eine Reihe mit den helleniſchen Mythen von Götterſöhnen geſtellt ward, auch auf die vulg. Ebioniten übergegangen war.

15) Nach der Angabe des Tryphon bei Juſtin p. 226. erwarteten die Juden, daß der Meſſias bis zur Taufweihe durch den wiedererſcheinenden Elias ein durchaus gewöhnlicher, mit keiner höhern Kraft ausgerüſteter Menſch, und ſein meſſianiſcher Beruf weder ihm ſelbſt, noch Andern bekannt ſein werde. *Καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ*, heißt es bei Juſtin l. l. Daß die vulg. Ebioniten dieſelbe Anſchauung hatten, bezeugt die Stelle ihres Evangel., welche Epiphanius h. XXX, 13. mittheilt (daß dieſe Stelle aus dem Evangelium der vulg., nicht der gnoſt. Ebioniten entnommen iſt, werden wir §. 8. Anm. 19. ſehen). *Τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα, σύ μου εἶ ὁ υἱός ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. Καὶ πάλιν, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Ὃ ἰδὼν, φησὶν* (scil. ihr Evangelium), *ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ, σὺ τίς εἶ, κύριε; Καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτὸν, οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ᾧ ηὐδόκησα. Καὶ τότε, φησὶν, ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε, δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον. Ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ λέγων, ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα.* Vergl. damit, wie Epiphanius ſelbſt die hier ausgeſprochene Anſicht weiter ausführt c. 29., ſ. Anm. 17.

verband ſich mit ihm eine göttliche Kraft [16]). In Geſtalt einer Taube ſtieg der göttliche Geiſt auf ihn herab, und eine Stimme vom Himmel erſcholl: Du biſt mein geliebter Sohn, an Dir habe ich Wohlgefallen, heute habe ich Dich gezeugt. Als darauf Johannes ihn fragte: wer biſt Du, Herr? ertönte wiederum eine Stimme: dies iſt mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe; worauf Johannes ihn als den Meſſias erkannte und mit den Worten niederfiel: ich bitte Dich, Herr, taufe Du mich (vergl. Anm. 15.). — So ward Jeſus erſt in der Taufe mit der Kraft ausgerüſtet, deren er zu ſeinem meſſianiſchen Beruf bedurfte, mit der Taufe ward er erſt zu Chriſtus, der Act derſelben war der ſeiner Erzeugung zum Sohn Gottes [17]). Wie ſein Leben mithin erſt von der Taufe an Be-

16) Den heil. Geiſt, mit welchem Jeſus nach ihrem Evangelium bei der Taufe ausgerüſtet ward, können ſie nur als bloße göttliche Kraft gedacht haben. Einmal erfahren wir nämlich durch Juſtin, daß ſie die meſſian. Ausrüſtung mit dem Wort *χρίεσθαι* bezeichneten (vergl. den Anhang), was wohl nur auf die Mittheilung einer höhern Kraft hinweiſen kann, und daß ſich nach der gewöhnlich jüdiſchen Vorſtellung mit dem Meſſias bei der Taufe *δύναμίς τις* verbinden werde. Sodann würden im entgegengeſetzten Fall unſere Ebioniten mit Unrecht einer Läugnung der Präexiſtenz Chriſti beſchuldigt werden (vergl. Anm. 19.). Endlich iſt es nur bei dieſer Annahme erklärlich, wie Optatus von Milevе ihnen die Anſicht vorwerfen konnte, patrem passum esse, non filium (de schism. Donatist. lib. IV. c. 5.). Glaubten ſie nämlich, daß nicht ein vom höchſten Gott hypoſtatiſch verſchiedenes Weſen, ſondern nur eine von ihm ausgehende Kraft ſich mit Jeſu verbunden habe, ſo konnte dies von Seiten der Väter allenfalls ſo gedeutet werden, als ob nach ihnen der Vater ſelbſt in Jeſu erſchienen ſei.

17) Vergl. die im Anhang aus dem Juſtin mitgetheilte Stelle — — *καὶ χριστὸν γεγονέναι* u. damit Epiphanius h. XXX, 29. Hier ſagt er gegen die vulgairen Ebioniten (vergl. §. 8. Anmerkung) *οὐ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ γεννηθείς, ἀλλὰ θεὸς, καὶ οὐ μετὰ τριάκοντα ἔτη καὶ οὐ μετὰ τὸ βάπτισμα χριστὸς γίνεται, ἀλλὰ εὐθὺς χριστὸς ἐγεννήθη ἀπὸ Μαρίας.* — — — *οὐδὲ μετὰ τὸ τριακοστὸν ἔτος μετὰ τὸ ἐλθεῖν εἰς αὐτὸν τὸ εἶδος τῆς περιστερᾶς υἱὸς καὶ χριστὸς ἐκαλεῖτο, ἀλλὰ κ. τ. λ.* — Dieſer Anſicht gemäß, daß Jeſus erſt bei der Taufweihe Sohn Gottes geworden, bezogen ſie das *σήμερον γεγέννηκά σε* auf dieſelbe (vergl. Anm. 15.). Damit iſt die Nachricht des Marius Mercator in appendice ad contradict. XII. anathem. Nestor. zuſammenzuſtellen: Ebion — —

ein hebräiſches Wort gewählt haben. Von den ungläubigen Juden? Bei der Vorausſetzung, daß der Name Ebioniten anfangs allen Judenchriſten gemeinſam geweſen ſei, würde ſich dieſe Anſicht ſehr empfehlen. Allein bei unſerer Annahme, daß derſelbe von Anfang an nur für die ſtreng judaiſirende Partei gebräuchlich war, können wir ihn nicht von den Juden ableiten, da dieſe ſich ſicher um die Differenzen unter den Judenchriſten nicht kümmerten. Und in welcher Bedeutung ſollten die Juden grade den Ebioniten im Gegenſatz zu den andern Judenchriſten dieſen Namen ertheilt haben? Iſt nun ebenfalls nicht wahrſcheinlich, daß die Ebioniten ihn ſich ſelbſt gegeben haben — denn in welchem Sinne ſollten ſie ſich bei ihrer Trennung einerſeits von den ſich den Heidenchriſten anſchließenden Judenchriſten, anderſeits von den Nazaräern ſo genannt haben [40])? — ſo ſind wir auf die Judenchriſten hingewieſen, von denen ſich die Ebioniten trennten.

Vergegenwärtigen wir uns die Verhältniſſe, unter denen der Ebionitismus entſtand [41]). Die von Anfang an unter den Gläubigen aus den Juden beſtehende Differenz, je nachdem ſie das Geſetz nur für ſich beobachteten, oder ihm abſolute Gültigkeit zuerkannten, war zwar eine Zeitlang zurückgetreten, hatte ſich aber in dem Zeitraum vom Jahre 70—130. mehr und mehr ausgebildet, ſo daß, obwohl noch alle äußerlich durch die Beobachtung des Geſetzes verbunden waren, es doch nur einer äußern Veranlaſſung bedurfte, damit dieſelbe auch offen hervortrat. Dieſe Veranlaſſung ward durch die Erbauung von Aelia Capitolina gegeben. Ein Theil entſagte dem Geſetz und ſchloß ſich den Heidenchriſten an, ein anderer fühlte ſich noch in ſeinem Gewiſſen gebunden, für ſein Theil das Geſetz zu beobachten, ohne deſſen abſolute Gültigkeit zu behaupten, ein dritter hob nur um ſo ſchroffer den Judaismus hervor. Den Letztern gaben die zu den Heidenchriſten übergetretenen Judenchriſten den Namen Ebioniten, theils um ſie als geiſtig Beſchränkte

40) Wegen der äußern Armuth und der bedrängten Lage ſchwerlich, da ſich nicht nachweiſen läßt, daß dieſe bei ihnen größer war als bei den Nazaräern, noch weniger wegen ihrer asketiſchen Richtung, da nur ein Theil und zwar der kleinere eine ſolche Richtung verfolgte.

41) Vergl. hierüber §. 3. gegen Ende.

bezeichnen, theils mit Anſpielung auf ihre drückende Lage, ſie ſelbſt durch den Uebertritt zu den Heidenchriſten und ch ihre Niederlaſſung in Aelia Capitolina enthoben waren. türlich konnten ſie aber nur die ſchrofferen Judaiſirenden ſo ennen, von denen ſie ſicher als Abtrünnige auf's Aergſte aßt und angefeindet wurden, nicht die Claſſe der Judenchri-, welche nur für ſich am Geſetz hielt, da ſie ja ſelbſt bis in noch nach dem Geſetz gelebt hatten.

Außer dem Ebionitennamen führte unſere Secte wegen er Anſichten von Chriſto auch die Benennung Homuncioni- oder nach der griechiſchen Form Anthropianer, auch Anthro-atrer. Marius Mercator bezeugt ausdrücklich, daß die rö-iche Kirche den Photin und ſeine Vorgänger Homuncioniten me; unter den Vorgängern hatte er aber unmittelbar vorher t Ebion genannt, hunc itaque Hebionem philosophum cutus Marcellus est, Photinus quoque et ultimis tem-ribus Sardicensis Bonosus, wie es überhaupt ſehr bald wöhnlich geworden war, den Photin mit Ebion zuſammenzu-len, und dieſen als Vorgänger von jenem anzuſehn [42]). So ben wir denn unter den Homuncioniten, gegen welche Aure-s Prudentius eines ſeiner Gedichte richtete [43]), gewiß auch die Ebioniten zu denken, worauf auch der Anfang hinwei-: dürfte: Sunt qui judaico cognatum dogma furori — stituunt media Christum ratione secuti — hoc tantum, od verus homo est, at coelitus illum adfirmant non

42) Hilarius (de trinitate VII, 3. nach der Ausgabe Basileae 23. p. 110.) nennt den Photinus einen Ebion: Hebion, qui Photinus , aut vincit, aut vincitur. Der ſ. g. Ambroſiaſter ſtellt in der Vor-e zum Galaterbrief die Ebioniten (Symmachianer, vergl. Anm. 49.) t Photin zuſammen. Ebenſo Hieronymus in mehreren Stellen. De ipt. eccl. c. 107. ſagt er von Photin, Hebionis haeresin instau-re conatus est. Vergl. auch ſeinen Commentar zum Galaterbrief . I. c. I. v. 1. (tom. VII. p. 375.), v. 11. 12. (VII, 385.), zum heſerbrief lib. II. c. 4. v. 10. (VIII. p. 614.). Ebenſo Pſeudohiero-mus in ſeinem indiculum haeresium, und Theodoret in der Vorrede ſeinen haer. fabul. *Ταύτης μὲν τῆς αἱρέσεως ἦρξε μὲν Ἔβιων, χρὶ δὲ Μαρκέλλου καὶ Φωτείνου τὰς διαφόρους ἐπινοίας ἐδέξατο.* rgl. auch h. f. V, 11.

43) In Gallandi's bibl. VIII. p. 475.

esse deum etc. Aber ſchon vor Photins Zeit war dieſer Name üblich, und da derſelbe ſpäterhin, als er auch auf die Photinianer übertragen wurde, auch die Ebioniten mit umfaßte, ſo wird er in frühern Zeiten um ſo mehr hauptſächlich von dieſen gebraucht worden ſein. Cyprian erwähnt im 73ſten Brief die Anthropianer neben den Patripaſſianern, Valentinianern u. ſ. w. als verderbliche Häretiker, und Lactanz ſpricht in ſeinen Inſtitutionen lib. IV, 30. von eben denſelben neben den Montaniſten, Novatianern u. a. Ohne Zweifel identiſch ſind die *Ἀνθρωπολάτραι*, vor denen in der längern Recenſion des ignat. Briefs ad Trallianos c. 11. gewarnt wird, wie denn auch die alte lateiniſche Ueberſetzung dem Namen Ebioniten als Erklärung hinzuſetzt: **Fugite illos hominis cultores Ebionitas.** Nicht zu verwechſeln mit dieſen iſt eine andere im Prädeſtinatus (I, 76.) erwähnte Ketzerei der Homuncioniten, welche das Bild Gottes nur in den menſchlichen Körper ſetzte.

Ein anderer Name, unter dem ſie jedoch nur beim alex. Clemens vorkommen, iſt *Περατικοί* von ihrem Aufenthalt in Peräa [44]).

Eine vierte Benennung war Symmachianer vom Ebioniten Symmachus. Wenn nämlich die drei bekannten Ueberſetzer des alt. Teſt., Aquila, Theodotion und Symmachus häufig als Ebioniten bezeichnet werden, ſo iſt dies in Betreff der beiden Erſtern ohne Zweifel unrichtig [45]), dagegen wird der Ebio-

---

44) In ſeinen Stromaten (VII. c. 17. nach der Ausg. von Potter p. 900.) ſagt Clemens, daß einige Häreſien nach ihrem Stifter benannt worden ſeien, andere nach dem Aufenthalt, und führt hier die *Περατικοί* an. Da die Ebioniten nun in Peräa wohnten (vergl. weiterhin), ſo hat er wahrſcheinlich dieſe vor Augen, ſchwerlich die Nazaräer, wie öfter vermuthet worden iſt, da er dieſe ſicher nicht als Häretiker betrachtet haben würde. — Ganz verſchieden ſind die Peratän des Theodoret, haer. fab. I, 17., eine gnoſtiſche Secte, die er von einem Euphrates Peratikus ableitet, wohl demſelben Euphrates, auf den ſich die Ophiten nach Origenes beriefen (vergl. Gieſeler, Stud. u. Krit. 1830. S. 386.). Geiſtreiche aber unhaltbare Vermuthungen über die Peratiker des Clemens ſiehe bei Rhenferd in ſeiner Schrift de fictis Judaeorum etc.

45) Aquila aus Pontus und Theodotion aus Epheſus waren nach Irenäus III, 21. und Euſeb h. e. V, 8. (über den Erſtern vergl. auch Euſebs demonst. evang. lib. VII, p. 316. nach der Ausg. Colon. 1688.)

ismus des Symmachus durch das einſtimmige Zeugniß des ſeb [46]), Hieronymus [47]), Theodoret [48]) verbürgt.

Schon der Umſtand, daß der Name des Symmachus auf Partei der Ebioniten, der er angehörte — auf die ſ. g. gairen Ebioniten — überging [49]), zeugt dafür, daß er un-

---

ſche Proſelyten. Da ſie jedoch beide in der Stelle Jeſ. VII, 14. νις, nicht παρθένος überſetzt hatten, da es ſpäterhin gewöhnlich ward, mit dem Ebioniten Symmachus zuſammenzuſtellen, endlich da die oniten ihre Ueberſetzungen benutzten (vergl. Anm. 52.), ſo konnten ſie ſpäterer Zeit leicht ſelbſt zu Ebioniten geſtempelt werden. Doch weiß Hieronymus kein Wort vom Ebionitismus des Aquila (fälſchlich hat n hierfür mehrere Stellen angezogen); überall nennt er ihn einen un-ubigen Juden epist. 57. c. 11. (tom. I. p. 316.), de script. eccl. 54., comment. in Abac. lib. II. c. 3. (VI, 656.), praef. in Job. m. IX. p. 1100.), praef. in Esram tom. IX, p. 1524.). Und wenn den Theodotion in den angeführten Stellen einen Ebioniten nennt, ſo t er hier einer Tradition, die er ſelbſt als irrig erkennt. Qui (Theo-ion) utique post adventum Christi incredulus fuit, licet eum dam dicant Ebionitam, ſagt er in der Vorrede zu ſeinem Commen-zum Daniel (tom. V. p. 620.).

46) Vergl. ſeine demonst. evang. l. l., h. e. VI, 17.

47) De script. eccl. c. 54., comment. in Abac. lib. II. c. 3., ef. in Job. u. in Esram.

48) haer. fab. II, 1.

49) Ambroſiaſter erwähnt im prooemium in epist. ad Gal. (un-den Werken des Ambroſius tom. III. Colon. 1616. p. 219.) einer den Phariſäern abſtammenden Secte von Symmachianern, welche die dauernde Gültigkeit des Geſetzes behauptet und Chriſtum für einen ßen Menſchen gehalten habe. Nöthigt uns ſchon dieſe Beſchreibung, ſe Symmachianer für Ebioniten zu halten, ſo kann vollends gar kein denken hierbei Statt finden, da wir wiſſen, daß Symmachus zu dieſer cte gehörte. Und auch aus Auguſtin contra Faustum XIX, 18. geht vor, daß Symmachianer die genannt wurden, qui et gentes coge-nt judaizare. Wenn aber hier wie in zwei andern Stellen des Au-ſtin die Symmachianer mit den Nazaräern identificirt werden, ſo be-ht dies auf einer Verwechslung der Nazaräer mit den Ebioniten (vgl. 5. Anm. 39.). — Zu unterſcheiden ſind dieſe Symmachianer von den ymmachianern des Philaſtrius haer. 63.

Wir haben oben behauptet, daß Symmachus den vulgairen Ebio-ten angehört habe, und nur dieſe nach ihm Symmachianer genannt rden ſeien. Gab es, wie wir dies ſpäterhin darthun werden, zwei aſſen von Ebioniten, die vulgairen und gnoſtiſirenden, ſo entſteht die age, welcher Claſſe Symmachus zugethan war. Ohne Zweifel der er-

ſtreitig einer der bedeutendſten Männer der ebionitiſchen Secte war. Von ſeinen Lebensumſtänden iſt nichts Gewiſſes bekannt [50]), nicht einmal die Zeit, in der er lebte, läßt ſich ſicher

---

ſtern. Denn nur der vulgaire Ebionitismus bekämpfte die übernatürliche Entſtehung Chriſti (vergl. §. 7.), wogegen der gnoſtiſirende ſie anerkannte (vergl. §. 8.). Daß Symmachus dieſelbe aber bekämpfte, folgt zwar an ſich noch keineswegs aus ſeiner Ueberſetzung des עַלְמָה Jeſ. VII, 14. durch *νεᾶνις*. Allein, wenn wir erwägen, wie die Ueberſetzung dieſes Worts durch *νεᾶνις* oder *παρθένος* ſchon zu Juſtins Zeiten ein Streitpunkt der Juden und Chriſten war (vergl. Credner's Beiträge II. S. 197 ff.), wie die vulgairen die übernatürliche Entſtehung Chriſti läugnenden Ebioniten mit der Erklärung der Juden übereinſtimmten (Irenäus III, 21. Euſeb h. e. V, 8.), wenn wir ferner bedenken, daß Symmachus durch ſeine Ueberſetzung das Intereſſe ſeiner Partei vertreten wollte, ſo werden wir den Schluß wohl gelten laſſen müſſen, daß Symmachus, da er hier gleichfalls *νεᾶνις* überſetzte (vergl. Euſeb demonst. evang. l. l.), die naturgemäße Erzeugung Chriſti behauptete (was ebenfalls aus Euſeb h. e. VI, 17. hervorgeht), alſo zur Partei der vulgairen Ebioniten gehörte. Dies wird auch durch das Zeugniß des Theodoret h. f. II, 1. beſtätigt, der neben den Nazaräern von zwei Claſſen der Ebioniten ſpricht, und der erſtern von dieſen — den vulgairen Ebioniten — den Symmachus angehören läßt. Eben daſſelbe läßt ſich auch ſchon aus ſeinem Unternehmen, das alte Teſtament zu überſetzen, darthun. Die gnoſtiſirende Claſſe verwarf das ganze alt. Teſt., als von der falſchen Prophetie herrührend, mit Ausnahme des Pentateuchs, in dem ſie jedoch auch viele Verfälſchungen annahm, wogegen die vulgairen Ebioniten hiervon gänzlich fern daſſelbe ganz beſonders hoch hielten. Hätte nun Symmachus der erſten Claſſe angehört, was hätte er dann für ein Intereſſe haben können, das alte Teſt. zu überſetzen? — Dazu kommt, daß die Schilderung der Symmachianer nur auf jene erſte Art paßt. — Da Symmachus in der alten Kirche ein wenig bekannter Mann war, ſo iſt es nicht wahrſcheinlich, daß der Name Symmachianer den Ebioniten von den kathol. Chriſten gegeben ward. Auch dürfte die Verwirrung über dieſen Namen, welche ſchon zu Auguſtins Zeiten Statt fand, hierfür ſprechen. Da nun gleichfalls wohl nicht anzunehmen iſt, daß die Partei der Ebioniten, zu der Symmachus gehörte, ſich nach ihm genannt haben ſollte, ſo muß ich für das Wahrſcheinlichſte halten, daß dieſer Name den vulgairen Ebioniten von der andern Claſſe, den gnoſtiſirenden, beigelegt ward.

50) Die Nachrichten des Epiphanius de mens. et pond. c. 16., er ſei von Geburt ein Samaritaner geweſen, habe ſich aber, weil ſeine ehrgeizigen Abſichten vereitelt worden ſeien, zu den Juden gewandt und zum zweiten Mal beſchneiden laſſen u. ſ. w., können unmöglich auf Glaubwürdigkeit Anſpruch machen. Sie zeigen vielmehr nur, wie wenig man ſchon zu Epiphanius Zeit von ihm wußte.

beſtimmen, höchſt wahrſcheinlich gehörte er jedoch dem Anfang des 3ten Jahrh. an [51]). Sein Hauptwerk iſt die Ueberſetzung des alt. Teſt. in die griech. Sprache. Die kathol. Chriſten laſen daſſelbe nach der Septuaginta, die Juden nach den Ueberſetzungen des Aquila und Theodotion; mit keiner dieſer Ueberſetzungen konnten ſich die Ebioniten ganz befreunden, jedoch bedienten ſie ſich wohl der Ueberſetzung des Aquila und Theodotion [52]). Je mehr ſie aber grade auf dem alt. Teſt. fußten *), deſto dringender war das Bedürfniß einer eigenen Ueberſetzung, zumal da die Kenntniß des ächt Hebräiſchen ſchon lange das Eigenthum der Gebildeten war. Dieſem Bedürfniß half Symmachus ab. Auch verfaßte er einen Commentar über die von den Ebioniten gebrauchte Recenſion des *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους* mit polemiſcher Rückſicht auf das Matthäusevangelium, und Commentare zu einigen andern neuteſt. Schriften, in die er ſeine Anſichten hineinzulegen verſuchte [53]).

---

51) Origenes hatte die Schriften des Symmachus von einer gewiſſen Juliane, bei der er ſich wegen der Verfolgung des Maximin aufhielt, und dieſe ſie von Symmachus ſelbſt erhalten (Euſeb h. e. VI, 17.). Wie es hiernach ſchon wahrſcheinlich iſt, daß Symmachus nicht grade lange vorher gelebt haben wird, ſo wird dies auch dadurch beſtätigt, daß zur Zeit des Irenäus die Ueberſetzung des Symmachus ſchwerlich vorhanden geweſen ſein kann, da Irenäus nur des Aquila und Theodotion, nicht des Symmachus Erwähnung thut, obſchon er dieſelbe Urſache hatte auch dieſen anzuführen. Auch Hieronymus bezeugt comment. in Jes. c. 58. v. 10. (IV. p. 694.), daß Symmachus nach dem Theodotion lebte (Symmachus in Theodotionis scita concidens torquem ponit), Theodotion hatte ſeine Ueberſetzung aber wahrſcheinlich erſt kurz vor des Irenäus Zeit angefertigt (vergl. Credner Beiträge II. S. 253 ff.). Demnach werden wir den Symmachus wohl dem Anfang des 3ten Jahrh. zuzuweiſen haben. Daß die Nachricht des Epiphanius über das Zeitalter des Symmachus keinen Glauben verdient, iſt längſt anerkannt.

52) Hierauf führen wohl die Worte des Irenäus III, 21., vergl. Euſeb h. e. V, 8. οἷς (nämlich dem Aquila und Theodotion) *κατακολουθήσαντες οἱ Ἐβιωναῖοι κ. τ. λ.*

*) Wenigſtens die vulgairen Ebioniten, vergl. §. 7.

53) Vergl. Euſeb h. e. VI, 17. *καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν.* Da die Worte *πρὸς τὸ — — — εὐαγγέλιον* ſchwerlich anders verſtanden werden können, als ſie ſchon von Valeſius gefaßt worden ſind, disputans

Ohne Zweifel zählte die Secte der Ebioniten viel mehr Anhänger als die der Nazaräer. Nicht allein in Peräa (Epiph. h. XXX, 2.), Nabathäa, Paneas, Moabitis, Gobah, Batanea, ſondern auch auf der Inſel Cypern, in Kleinaſien, ja auch in Rom gab es Anhänger der ebionitiſchen Häreſie [54]). —

---

adversus evang. Matth., ſo hat Symmachus nach dieſer Stelle im Gegenſatz zum Matthäusevangelium ſeine Häreſie geltend gemacht und zwar in ὑπομνήματα. Daß Euſeb hierunter eine Erklärung zu einer kanoniſchen Schrift verſteht, bezeugen die folgenden Worte: ταῦτα δὲ ὁ Ὠριγένης μετὰ καὶ ἄλλων εἰς τὰς γραφὰς ἑρμηνειῶν τοῦ Συμμάχου σημαίνει παρὰ Ἰουλιανῆς τινος εἰληφέναι. Was kann dies aber für eine Schrift geweſen ſein, bei deren Erklärung er gegen das Matthäusevangelium polemiſirt hat? Gewiß nur die von den Ebioniten benutzte Recenſion des Hebräerevangeliums, welches dem Matthäus am nächſten kam, daher denn Symmachus bei ſeiner Erklärung vielfach Gelegenheit hatte, auf dieſen polemiſch Rückſicht zu nehmen. — Daß Symmachus außerdem noch Commentare zu andern neuteſt. Schriften verfaßt hat, bezeugen die vorhin angeführten Worte: ταῦτα δὲ ὁ Ὠριγένης μετὰ καὶ ἄλλων κ. τ. λ. Unter dem ἄλλων ἑρμηνειῶν hat freilich die Mehrzahl der Gelehrten nach Rufins Vorgang ſeine Ueberſetzung des alt. Teſt. verſtanden. Allein abgeſehn davon, daß wir ἑρμηνεία εἰς τὰς γραφάς ſchwerlich von einer Ueberſetzung, ſondern nur von einem Commentar verſtehn können, müßte Euſeb, wenn er hier an die Ueberſetzung des alt. Teſt. durch Symmachus, von der er im Anfang des Capitels geſprochen hatte, gedacht hätte, nicht: μετὰ καὶ ἄλλων ἑρμηνειῶν, ſondern μετὰ καὶ τῶν ἄλλων ἑρμηνειῶν geſchrieben haben. Auch ſcheint eine Stelle des Agobard von Lyon (epist. ad Fredegisum): Interpretes atque expositores coaequatis apostolis et evangelistis cum Symmachum et Paulum, et Didymum et Joannem una defensione indifferentique laude dignos ducitis, ſich auf Commentare des Symmachus wenn auch nicht zu paulin., wie zuweilen behauptet, doch wenigſtens andern neuteſt. Schriften zu beziehn. — Leider ſind alle Schriften des Symmachus bis auf wenige Bruchſtücke ſeiner Bibelüberſetzung verloren gegangen.

54) Nach Epiphan. h. XXX, 18. — Daß Ebioniten ſich in Gobah befanden, bezeugt außerdem Euſebius de situ et nominibus locor. hebr. (vergl. Hieronymus tom. III. p. 190.). — Die Nachricht, daß es auch auf Cypern Ebioniten gab, ſind wir um ſo weniger berechtigt in Zweifel zu ziehn, als Epiphanius hier Biſchof war, und wir durch Philo (leg. ad Caj. nach der Ausg. von Mangey tom. II. p. 587.) wiſſen, daß ſich hier Juden in reicher Anzahl befanden. — Für das Vorhandenſein der ebionitiſchen Häreſie in Kleinaſien zeugt auch die Polemik des Ignatius gegen die Anfänge derſelben (vergl. §. 4.). — Ueber den Ebionitismus in der röm. Kirche ſpäterhin.

bſchon ſie größtentheils aus gebornen Juden beſtanden, ſo loſſen ſich ihnen doch nicht ſelten auch Heidenchriſten an [55]). och erhielten ſie ſich nicht lange; ſchon zur Zeit des Theodoret ren ſie verſchwunden [56]).

Unter den Ebioniten treten uns von Anfang an zwei rſchiedene Arten entgegen. Die Ebioniten des Epipha- us tragen einen ganz andern Charakter, als die der frü- rn Väter, des Juſtin, Irenäus, Tertullian u. a.; wie wir er in ſeiner Beſchreibung neben den von ihm vorzugsweiſe ſchilderten auch die Ebioniten der frühern Väter antreffen — de Claſſen nicht undeutlich von ihm ſelbſt geſchieden —, ſo egnen uns auch bei den frühern Vätern mehrfache Spuren : von Epiphanius geſchilderten. Beſtimmt halten Origenes, ſebius und Theodoret beide Arten aus einander. Dies, um r vorläufig die Berechtigung zur Unterſcheidung einer doppel- Geſtaltung des Ebionitismus zu gewinnen, der vorzugsweiſe n den frühern Vätern und von Epiphanius geſchilderten, der lgairen und gnoſtiſchen; die genauere Begründung, wie die chtfertigung für dieſe Bezeichnungen ſpäterhin.

---

§. 7.

gmatiſcher Charakter des vulgairen Ebionitis- us. — Spuren der gnoſtiſchen Ebioniten bei den Vätern vor Epiphanius.

Mit Recht macht Origenes den Ebioniten den Vorwurf, i ſie ſich wenig von den fleiſchlichen Juden unterſchieden [1]).

---

55) Schon aus den Worten des ignat. Briefs an die Philadelphe- c. 6. ἄμεινον γάρ ἐστι παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος χριστια- μὸν ἀκούειν, ἢ παρὰ ἀκροβύστου Ἰουδαϊσμόν geht hervor, daß iche Heidenchriſten die judaiſtiſchen Beſtrebungen theilten. Daſſelbe er- t auch aus der Stelle des Juſtin in ſeinem dial. c. Tryph. τοὺς δὲ θομένους κ. τ. λ. (ſiehe den Anhang Nr. 1.), wie aus den Worten Origenes: Si ergo ideo venit, ut educeret eos, qui erant sub s, quanto magis non convenit, illos introire in legem, qui prius rant extra legem? (tom. III. p. 895.).

56) Vergl. ſ. haeret. fabul. II, 11.

1) In Matth. tom. XI, 12. So nennt auch Hieronymus (com-

In der That war der Standpunkt der vulg. Ebioniten noch wesentlich der gewöhnlich jüdische. Nicht als Vorbereitung auf das Christenthum galt ihnen das Judenthum, sondern als die ewig gültige im Christenthum nur in einigen Punkten modificirte Institution, das Christenthum erschien ihnen als bloße Fortsetzung und Vervollkommnung des Judenthums [2]). Die Göttlichkeit des alten Bundes war ihrem Bewußtsein das Erste, das unmittelbar Gewisse, die des Christenthums erst hieraus abgeleitet, die Gewährleistung für die Wahrheit des Letztern nur das alte Testament [3]). So ruhte ihre Anschauung wesentlich auf altteſt. Grunde; und in demselben Grade, als sie wie vom Christenthum, so auch von Christo niedrige Vorstellungen hatten [4]), mußten sie mit dem Judenthum auch den Moses und die Propheten erheben [5]). Daher sie sich für ihre fortwährend gesetzliche Lebensweise gern auf das Beispiel der Letztern zu berufen [6]) und in der Polemik gegen die kathol. Christen vorzugsweise auf das a. Test. zurückzugehn pflegten [7]). Auch in der Auslegung desselben offenbarte sich dieselbe flache und eines tiefern Verständnisses unfähige Richtung, die sich bei ihrer Ansicht über dasselbe und der Stellung desselben zum Christenthum zeigte. Nur im eigentlichen, nächsten Verstande faßten sie jene Verheißungen der Propheten hin-

---

ment. in epist. ad Gal. lib. II. c. 3. v. 14.) den Ebion einen haeresiarcham semichristianum et semijudaeum.

2) Da sie Christum in Eine Reihe mit Moses und den Propheten stellten und ihn nur als einen jüdischen Lehrer betrachteten, der keineswegs die jüdischen Institutionen und Gesetze habe aufheben wollen, und deshalb dem Gesetz absolute Gültigkeit beilegten (vergl. weiterhin), so kann ihre Ansicht vom Christenthum keine andere als die angegebene gewesen sein.

3) Vergl. die §. 4. II. 1. besprochene Stelle des Ignatius ἐὰν μὴ ἐν κ. τ. λ.

4) Worüber gleich nachher.

5) Vergl. Anm. 12.

6) Siehe oben §. 4. II. 1.

7) Vergl. Origenes in Matth. tom. XI, 12., Hieronymus comment. in Ezech. lib. XIII. c. 44. v. 6 seqq. — Eben deshalb kann die Nachricht des Methodius, daß nach der ebionitischen Ansicht die Propheten ἐξ ἰδίας κινήσεως geredet, unmöglich von den vulg. Ebioniten gelten. Vergl. weiterhin.

ſichtlich Jeruſalems und des jüdiſchen Volks [8]); das irdiſche Jeruſalem galt ihnen noch immer als die Gottesſtadt, von der jüdiſchen Verehrung des Tempels hatten ſie ſich ungeachtet ſeiner Zerſtörung nicht losgemacht [9]). Im tauſendjährigen Reich hofften ſie ſeine Wiederherſtellung, Jeruſalem werde dann der Sitz der Herrſchaft Chriſti werden, die Juden aus allen Enden der Welt dahin zurückkehren und als das auserwählte Volk Gottes offenbar werden [10]).

Es leuchtet wohl ein, daß die dargelegte Anſicht vom Chriſtenthum in gleicher Weiſe untergeordnete und niedrige Vorſtellungen von der Perſon und Würde Chriſti zur Vorausſetzung haben mußte. Wie die vulg. Ebioniten das Chriſtenthum als eine Fortſetzung des Judenthums anſahen, ſo betrachteten ſie Chriſtum nur als einen jüdiſchen Lehrer [11]) und ſtellten ihn in Eine Reihe mit Moſes und den Propheten, als nur dem Grade nach über dieſe erhaben [12]). Sein Leben riſſen ſie in zwei ganz verſchiedene Abſchnitte auseinander. Bis zur Taufe war er ein gewöhnlicher, nur durch einen höhern Grad geſetzlicher Frömmigkeit ausgezeichneter Menſch, ſeine Entſtehung ganz dieſelbe wie die aller übrigen Menſchen [13]) — die Annahme einer über-

---

8) Origenes de princip. IV, 22. und Hieronymus comment. in Jes. lib. XIII. c. 66. v. 20. — — sic intelligunt, ut scripta sunt.

9) Hierosolymam adorant, quasi domus sit dei, heißt es beim Irenäus I, 26. Damit iſt zu vergl. das 16te Capitel des gegen die judaiſtiſche Richtung verfaßten Barnabasbriefs (vergl. §. 4. II. 1.), wo die Meinung, als ſei der Tempel das Haus Gottes, bekämpft wird.

10) Vgl. Hieronymus comment. in Jes. lib. XVIII. c. 66. v. 20.

11) Dafür machten ſie die Worte Chriſti Matth. XV, 24. *οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* geltend, vergl. Origenes de princip. IV, 22.

12) Tertullian de carne Christi c. 14., Philaſtrius de haeres. c. 37. Auch im Hebräerbrief (vergl. oben S. 398.), wie im Brief des Barnabas (vergl. §. 4.) mußte den judaiſtiſchen Anſichten gegenüber die Erhabenheit Chriſti über Moſes dargethan werden.

13) Daß die vulg. Ebionäten die übernatürliche Entſtehung Chriſti in Abrede ſtellten, geht hervor aus Juſtinus Martyr (vergl. den Anhang), Irenäus I, 26. III, 11. V, 11. (an erſterer Stelle iſt entweder consimiliter zu leſen, oder non similiter mit veränderter Interpunktion: ea autem, quae sunt erga dominum, non similiter. Ut Cerinthus et Carpocrates opinantur, vergl. Paulus historia Cerinthi p. 85 seq.),

natürlichen Erzeugung erſchien ihnen als etwas Heidniſches[14]) —, auch hatte weder er ſelbſt, noch Andere bis dahin eine Ahnung ſeines künftigen Berufs[15]). Erſt bei der durch den wiedererſcheinenden Elias, Johannes den Täufer, vollzogenen Taufweihe

---

Tertullian de praescr. c. 32., de virg. vel. c. 6., Origenes contr. Celsum V, 61., in Matth. tom. XVI, 12., in Lucam hom. XVII. (tom. III. p. 952.), in epist. ad Titum (tom. IV. p. 695.), Euſebius h. e. III, 27. V, 8. VI, 17. (über die Claſſe der *δίττοὶ Ἐβιωναῖοι* des Orig. u. Euſ., welche die übernatürliche Entſtehung anerkannte, vergl. weiterhin), den apoſtol. Conſtitutionen VI, 6., Philaſtrius de haer. c. 37., Hieronymus adv. Helvidium c. 17., Marius Mercator, Theodoret u. a. Ueber das Zeugniß des Epiphanius in dieſer Hinſicht vergl. §. 8. Demgemäß überſetzten ſie in der Stelle Jeſ. VII, 14. nicht *παρθένος*, ſondern *νεᾶνις* (vgl. §. 6. Anm. 49.). — Die Stellen der Väter, in denen ihnen der Vorwurf gemacht wird, Chriſtum für einen *ψιλὸν ἄνθρωπον* gehalten zu haben ſ. Anm. 19.

14) Wir können gewiß vorausſetzen, wie dies auch von Neander geſchieht, daß die jüdiſche Anſicht, welche Tryphon bei Juſtin (p. 291.) entwickelt, nach der die Geburt Chriſti von einer Jungfrau in Eine Reihe mit den helleniſchen Mythen von Götterſöhnen geſtellt ward, auch auf die vulg. Ebioniten übergegangen war.

15) Nach der Angabe des Tryphon bei Juſtin p. 226. erwarteten die Juden, daß der Meſſias bis zur Taufweihe durch den wiedererſcheinenden Elias ein durchaus gewöhnlicher, mit keiner höhern Kraft ausgerüſteter Menſch, und ſein meſſianiſcher Beruf weder ihm ſelbſt, noch Andern bekannt ſein werde. *Καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ*, heißt es bei Juſtin l. l. Daß die vulg. Ebioniten dieſelbe Anſchauung hatten, bezeugt die Stelle ihres Evangel., welche Epiphanius h. XXX, 13. mittheilt (daß dieſe Stelle aus dem Evangelium der vulg., nicht der gnoſt. Ebioniten entnommen iſt, werden wir §. 8. Anm. 19. ſehen). *Τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα, σύ μου εἶ ὁ υἱός ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. Καὶ πάλιν, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Ὃν ἰδὼν, φησὶν* (scil. ihr Evangelium), *ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ, σὺ τίς εἶ, κύριε; Καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτὸν, οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐφ' ᾧ ηὐδόκησα. Καὶ τότε, φησὶν, ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε, δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον. Ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ λέγων, ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα.* Vergl. damit, wie Epiphanius ſelbſt die hier ausgeſprochene Anſicht weiter ausführt c. 29., ſ. Anm. 17.

verband ſich mit ihm eine göttliche Kraft [16]). In Geſtalt einer Taube ſtieg der göttliche Geiſt auf ihn herab, und eine Stimme vom Himmel erſcholl: Du biſt mein geliebter Sohn, an Dir habe ich Wohlgefallen, heute habe ich Dich gezeugt. Als darauf Johannes ihn fragte: wer biſt Du, Herr? ertönte wiederum eine Stimme: dies iſt mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe; worauf Johannes ihn als den Meſſias erkannte und mit den Worten niederfiel: ich bitte Dich, Herr, taufe Du mich (vergl. Anm. 15.). — So ward Jeſus erſt in der Taufe mit der Kraft ausgerüſtet, deren er zu ſeinem meſſianiſchen Beruf bedurfte, mit der Taufe ward er erſt zu Chriſtus, der Act derſelben war der ſeiner Erzeugung zum Sohn Gottes [17]). Wie ſein Leben mithin erſt von der Taufe an Be-

16) Den heil. Geiſt, mit welchem Jeſus nach ihrem Evangelium bei der Taufe ausgerüſtet ward, können ſie nur als bloße göttliche Kraft gedacht haben. Einmal erfahren wir nämlich durch Juſtin, daß ſie die meſſian. Ausrüſtung mit dem Wort *χρίεσθαι* bezeichneten (vergl. den Anhang), was wohl nur auf die Mittheilung einer höhern Kraft hinweiſen kann, und daß ſich nach der gewöhnlich jüdiſchen Vorſtellung mit dem Meſſias bei der Taufe *δύναμίς τις* verbinden werde. Sodann würden im entgegengeſetzten Fall unſere Ebioniten mit Unrecht einer Läugnung der Präexiſtenz Chriſti beſchuldigt werden (vergl. Anm. 19.). Endlich iſt es nur bei dieſer Annahme erklärlich, wie Optatus von Milevе ihnen die Anſicht vorwerfen konnte, patrem passum esse, non filium (de schism. Donatist. lib. IV. c. 5.). Glaubten ſie nämlich, daß nicht ein vom höchſten Gott hypoſtatiſch verſchiedenes Weſen, ſondern nur eine von ihm ausgehende Kraft ſich mit Jeſu verbunden habe, ſo konnte dies von Seiten der Väter allenfalls ſo gedeutet werden, als ob nach ihnen der Vater ſelbſt in Jeſu erſchienen ſei.

17) Vergl. die im Anhang aus dem Juſtin mitgetheilte Stelle — — *καὶ χριστὸν γεγονέναι* u. damit Epiphanius h. XXX, 29. Hier ſagt er gegen die vulgairen Ebioniten (vergl. §. 8. Anmerkung) *οὐ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ γεννηθεὶς, ἀλλὰ θεὸς, καὶ οὐ μετὰ τριάκοντα ἔτη καὶ οὐ μετὰ τὸ βάπτισμα χριστὸς γίνεται, ἀλλὰ εὐθὺς χριστὸς ἐγεννήθη ἀπὸ Μαρίας.* — — — *οὐδὲ μετὰ τὸ τριακοστὸν ἔτος μετὰ τὸ ἐλθεῖν εἰς αὐτὸν τὸ εἶδος τῆς περιστερᾶς υἱὸς καὶ χριστὸς ἐκαλεῖτο, ἀλλὰ κ. τ. λ.* — Dieſer Anſicht gemäß, daß Jeſus erſt bei der Taufweihe Sohn Gottes geworden, bezogen ſie das *σήμερον γεγέννηκά σε* auf dieſelbe (vergl. Anm. 15.). Damit iſt die Nachricht des Marius Mercator in appendice ad contradict. XII. anathem. Nestor. zuſammenzuſtellen: Ebion — —

deutung für ſie hatte, ſo begann ihr Evangelium auch erſt mit derſelben (vergl. Anm. 34.) und malte dieſer Bedeutung gemäß die dabei vorgefallenen Umſtände ins Wunderbare aus [18]). — So war Chriſtus den vulg. Ebioniten bloß ein mit einer göttlichen Kraft *) ausgerüſteter Menſch; von ſeiner Präexiſtenz und Gottheit wußten ſie nichts [19]), und die Benennung, mit der ſie ihn gewöhnlich bezeichneten «Sohn Davids» [20]), iſt für ihre Anſchauung ſeiner Perſon und Würde ganz charakteriſtiſch. Je weniger ſie ſich von der gewöhnlich jüdiſchen Anſchauung, die im Meſſias einen irdiſch mächtigen König erwartete, und deshalb an der Niedrigkeit der Erſcheinung Chriſti, ſeinem Lei-

---

Christum hominem communem ex Joseph et Maria natum et eum vitae merito omne humanum genus praeivisse, proque hoc ia dei filium (nämlich bei der Taufe) adoptatum ausus est praedicare.

18) Vergl. die Anm. 15. aus ihrem Evangelium mitgetheilte Stelle καὶ εὐθὺς περιέλαμψε κ. τ. λ. Aehnlich das von Juſtin gebrauchte Evangelium, ſ. ſeinen dial. c. Tr. p. 315.

*) Vergl. Anm. 16.

19) Die Beſchuldigung der Väter, des Juſtin (vergl. Anhang), Tertullian de carne Christi c. 14., Euſeb h. e. III, 27. VI, 17., Hieronymus comment. in epist. ad Gal. lib. I. c. I. v. 11 seqq., Auguſtin de haer. c. 10., Marius Mercator, Theodoret u. a., daß ſie Chriſtum für einen ψιλὸν ἄνθρωπον gehalten (daher auch ihr Name Anthropianer, vergl. §. 6.) und in Abrede genommen, daß er Sohn Gottes ſei, Tert. de praesc. c. 33., de carne Christi c. 14., iſt nach dem oben Entwickelten nur in Bezug auf ſein Leben bis zur Taufe, dagegen der Vorwurf, daß ſie ſeine Präexiſtenz (Euſeb h. e. III, 27., Hilarius de trinitate lib. II. initio, Hieronymus de script. eccles. c. 9. u. comment. in epist. ad Ephes. lib. II. c. 4. v. 10.) u. Gottheit (außer den Stellen, nach welchen ſie ihn für einen ψιλὸν ἄνθρωπον gehalten haben, vergl. Origenes in Matth. tom. XVI, 12., Euſeb demonst. evang. lib. VII. nach der Ausg. Colon. 1688. p. 316., de eccl. theol. I, 14., Philaſtrius de haer. c. 37., Hieronymus comment. in epist. ad Gal. lib. I. c. 1.) geläugnet, durchaus gegründet.

20) Origenes ſieht in den Blinden, welche Chriſtum als Sohn Davids anriefen (Matth. 20, 30.), unſere Ebioniten (in Matth. tom. XVI, 12.). Damit iſt zu vergl. Tertullian de carne Christi c. 14. Auch im Brief des Barnabas (vergl. §. 4. II. 1.), wie in den Clementinen (vergl. S. 200.) wird die Meinung, daß Chriſtus der Sohn Davids ſei, als die gewöhnlich jüdiſche bekämpft.

den, namentlich ſeinem Kreuzestod Anſtoß nahm, ganz loswinden konnten, deſto mehr Gewicht legten ſie auf ſeine Wiederkunft und verlegten alle jene Erwartungen einer irdiſchen Herrlichkeit des Meſſias wie des jüdiſchen Volks in das mit derſelben beginnende tauſendjährige Reich [21]).

Nach dieſen Anſichten von dem Verhältniß des Judenthums zum Chriſtenthum, wie von der Perſon und Würde Chriſti mußten die vulg. Ebioniten dem Geſetz noch fortwäh-

---

21) Daß die Mehrzahl der Juden in Folge der Erwartung einer äußerlich glänzenden Erſcheinung des Meſſias an der Niedrigkeit derſelben, ſeinem Leiden, inſonderheit ſeinem Kreuzestode Anſtoß nahm, bezeugen uns außer dem n. Teſt. (1 Cor. I, 18. 23. Gal. V, 11. Phil. III, 18.) Juſtin, Tertullian, Hieronymus u. a. zur Genüge. Der Jude Tryphon verſichert bei Juſtin p. 249., daß die Juden den Meſſias in äußerlicher Herrlichkeit erwarteten, und wirft den Chriſten vor, daß ſie an einen äußerlich unſcheinbaren (ἄτιμον καὶ ἄδοξον), insbeſondere aber an einen gekreuzigten Meſſias glaubten (vergl. p. 227.). Namentlich war es die Stelle 5 Moſ. 21, 23., in Folge deren dieſer Anſtoß Statt fand, wie Tryphon p. 317. bezeugt. Auch der Jude Papiscus hatte in der von Ariſton Pelläus verfaßten Disputation (vgl. §. 3. geg. Ende) dieſe Stelle dem Chriſten Jaſon entgegengehalten (vergl. Routh reliquiae sacrae I. p. 94.). Daſſelbe erhellt aus Tertullians Schrift adv. Judaeos c. 10. (nach der Ausg. Basileae 1562. p. 133 seqq.) und Hieronymus, comment. in epist. ad Gal. lib. II. c. 3. v. 13. Nachdem er hier die verſchiedenen Ueberſetzungen der bezeichneten Stelle angeführt hat, fährt er fort, haec idcirco congessimus, quia famosissima quaestio est et nobis soleat ab Judaeis pro infamia objici, quod salvator noster et dominus sub dei fuerit maledicto. Vergl. auch Rufins expositio in symbol. apostol. c. 19., abgedruckt in der Ausgabe des Cyprian Paris. 1726. p. CCXII seq.

Ganz natürlich, daß dieſer Anſtoß am Kreuzestode Chriſti auch auf die am gewöhnlichen Judenthum zäh feſthaltenden Judenchriſten überging, wie wir dies bei den Leſern des Hebräerbriefs (vergl. oben S. 398.) und den im Barnabasbrief bekämpften Judaiſten (vergl. §. 4. II. 1.) bemerkt haben. Nur in der baldigen Erwartung einer äußerlich glänzenden zweiten Erſcheinung ſuchten ſie Erſatz für ihre fehlgeſchlagenen ſinnlichen Hoffnungen (vgl. S. 398.). Wenn wir demnach bei den vulg. Ebioniten grob ſinnliche chiliaſtiſche Erwartungen finden (vergl. d. Anm. 10. citirte Stelle), ſo dürfen wir gewiß vorausſetzen, daß dieſelben, wie jene Hoffnungen der Leſer des Hebräerbriefs auf eine baldige glänzende Wiederkunft Chriſti, durch den aus dem Judenthum ſtammenden Anſtoß an ſeinem Kreuzestode hervorgerufen waren.

rende Gültigkeit beilegen. War das Chriſtenthum nur ein im Einzelnen berichtigtes und verbeſſertes Judenthum, wie hätte dann in ihm die Grundlage des ganzen altteſt. Bundes aufgehoben ſein können, war Chriſtus ſelbſt nur ein jüdiſcher, nur dem Grade nach von den Propheten unterſchiedener Lehrer, wie hätte er die Befugniß haben können, das Geſetz abzuſchaffen! Hatte er doch ſelbſt erklärt, nicht gekommen zu ſein es aufzulöſen, ſondern zu erfüllen, hatte er doch ſelbſt immer nach demſelben gelebt. So mußten die vulg. Ebioniten die Beobachtung des Geſetzes nicht allein in Bezug auf ſich ſelbſt — wie die Nazaräer —, ſondern ſchlechthin für nothwendig halten [22]). Wenn auf dieſe Weiſe ihre Anſicht von Chriſto auf die vom Geſetz influirte, ſo mußte die letztere auch auf den Glauben an

22) In der Mehrzahl der Stellen wird ihnen ganz im Allgemeinen die Beobachtung des Geſetzes zur Laſt gelegt (Iren. adv. h. I, 26., Tert. de praescr. c. 33., Origen. c. Cels. II, 1. V, 61. u. öfter), ohne daß genauer angegeben wird, ob ſie daſſelbe nur für ſich, oder ſchlechthin für alle Chriſten nothwendig erachtet. Daß dies Letztere der Fall war, wird jedoch durch nicht wenige Stellen außer Zweifel geſetzt. Wenn ſie nach Origenes in Matth. tom. XI, 12. den kathol. Chriſten die Nichtbeobachtung der Satzungen über reine und unreine Speiſen zum Vorwurf machten, wenn Origenes gegen ſie geltend machen mußte (in serie veteris interpret. comment. in Matth. c. 79.), daß, da Chriſtus gekommen ſei, die unter dem Geſetz Stehenden zu befreien, es ſich um ſo weniger zieme, wenn die, welche früher nicht unter demſelben geſtanden, ſich ihm unterwürfen, ſo erhellt offenbar, daß ſie die Beobachtung des Geſetzes auch von Heidenchriſten verlangten. Daſſelbe geht auch aus des Hieronymus Commentar zum Galaterbrief lib. II. c. 5. v. 3., wo er als ihre Anſicht angibt, credentes in Christo circumcidendos, und aus ſeinem Commentar zum Ezechiel lib. XIII. c. 44. v. 6 seqq. hervor. Urgent nos, heißt es hier, in hoc loco Judaei et Ebionitae, qui circumcisionem carnis accipiunt, quomodo possumus praesentem locum exponere, incircumcisos corde et incircumcisos carne, quo videlicet post spiritualem intelligentiam etiam carnis circumcisionem suscipere debeamus. Ganz beſtimmt iſt dies aber von ihm im Commentar zum Jeſaias lib. I. c. 1. v. 12. ausgeſprochen. Audiant Ebionaei, qui post passionem Christi abolitam legem putant esse servandam, audiant Ebionitarum socii, qui Judaeis tantum — — haec custodienda decernunt. Noch iſt die Stelle des Auguſtin hinzuzunehmen, nach welcher die Symmachianer, d. h. die vulg. Ebioniten auch die Heidenchriſten zum Judaiſiren gezwungen haben ſollen (vergl. §. 5. Anm. 49.). Endlich iſt noch die im Anhang mitgetheilte Stelle des Juſtin zu vergleichen.

Chriſtum trübend zurückwirken; mit der Erwartung des Heils und der Seligkeit vom Geſetz konnte, wie ſchon Juſtin anzudeuten ſcheint und Euſebius beſtimmt gegen ſie geltend macht [23]), ein wahrer Glaube an Chriſtum nicht beſtehn. — Demnach beobachteten die vulg. Ebioniten die Beſchneidung, die Feier des Sabbaths, die Satzungen über die reinen und unreinen Speiſen, den Opfercultus, der natürlich nach der Zerſtörung des Tempels weſentlich modificirt ſein mußte [24]), ja höchſt wahrſcheinlich auch die ſpätern phariſäiſchen Satzungen [25]), und wollten mit den Heidenchriſten, die ſich nicht zu einem Gleichen

---

23) Juſtin in den Worten πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ κ. τ. λ. vergl. den Anhang, Euſeb in der Stelle h. e. III, 27. — — — δεῖν δὲ πάντως αὐτοῖς τῆς νομικῆς θρησκείας, ὡς μὴ ἂν διὰ μόνης τῆς εἰς τὸν Χριστὸν πίστεως σωθησομένοις.

24) Der Beſchneidung wird namentlich gedacht von Irenäus I, 26., Tertullian de praescr. c. 33., Origenes in Genes. hom. III, c. 5., Ambroſiaſter prooem. in epist. ad Gal., Hieronymus u. a., der Feier des Sabbaths von Euſeb h. e. III, 27., Ambroſiaſter l. l., Rufin exposit. in symb. apost. c. 39., Hieronymus comment. in Matth. lib. II. c. 12. v. 2., womit das 9te Capitel des ignatian. Briefs an die Magneſier zu vergleichen iſt (vergl. §. 4. II. 1.). Daß ſie an den Satzungen über die reinen und unreinen Speiſen feſthielten, bezeugt Origenes in Matth. tom. XI, 12. und Ambroſiaſter l. l., daß an dem Opfercultus, Rufin l. l.

25) Die Frage, ob die vulg. Ebioniten nur das geſchriebene Geſetz, oder neben demſelben auch die ſpätern phariſäiſchen Satzungen beobachtet, iſt bis in die neueſten Zeiten hinein verſchieden beantwortet worden. Ich glaube mich unbedingt für das Letztere erklären zu müſſen, nicht allein weil ihr ganzes Syſtem eine phariſäiſche Färbung trägt, und dazu Ambroſiaſter l. l. ausdrücklich bezeugt, daß ſie ex Pharisaeis originem trahunt, ſondern auch wegen mehrfacher Andeutungen der Väter. Dieſe finde ich nicht mit Mosheim (gegen ihn mit Recht Gieſeler) in dem „judaico charactere vitae" des Irenäus I, 26., aber wohl in der Nachricht des Euſeb h. e. VI, 17., daß ſie am Geſetz auf eine im höhern Grade jüdiſche Weiſe (ἰουδαϊκώτερον) feſtgehalten, und in dem Vorwurf, den Hieronymus gegen ſie erhebt (comment. in Jes. lib. I. c. 1. v. 8.), daß ſie dem Evangelio ſo glaubten, ut judaicarum superstitionum ceremonias non relinquant, zuſammengehalten damit, daß er der Feindſchaft der Nazaräer gegen die phariſäiſchen Satzungen zu wiederholten Malen gedenkt (vergl. §. 5.), niemals aber ein Gleiches von den Ebioniten berichtet.

verſtänden, in gar keiner Gemeinſchaft ſtehen [26]). Außer mehreren Stellen des a. Teſt. [27]) machten ſie ihrer äußerlichen Richtung ganz gemäß einzelne aus dem Zuſammenhang herausgeriſſene Ausſprüche Chriſti geltend. Chriſtus, ſagten ſie, hat das Geſetz beobachtet und ſelbſt erklärt, kein Schüler ſei größer als ſein Meiſter, kein Knecht größer als ſein Herr, es genüge dem Schüler, wenn er ſei, wie ſein Meiſter [28]). Convenit et nos imitatores esse Christi, war ihr Wahlſpruch [29]).

Bei dieſen Grundſätzen konnten ſie natürlich die apoſtoliſche Autorität des Paulus nicht anerkennen. Wie ſchon die judaiſtiſchen Richtungen in der apoſtol. Zeit ſeinen amtlichen, wie perſönlichen Charakter auf alle Weiſe angefochten hatten [30]),

---

26) Vergl. Juſtins im Anhang mitgetheilte Stelle.

27) Vergl. die Anm. 7. angeführten Stellen.

28) Dieſe Worte führten ſie im Munde nach dem Zeugniß des Appendix zu Tert. Präſcriptionen c. 48. (vergl. auch Iſidorus Hispalenſis etymologiarum lib. VIII. appendix, nach der Ausg. von Arevalus tom. III. Romae 1798. p. 525.). Das Gleiche berichtet Epiphanius h. XXX, 26. 33. von den gnoſt. Ebioniten. Daß ſie beſonders hervorheben, daß auch Chriſtus nach dem Geſetze gelebt habe, bezeugt auch Theodoret h. f. II, 1.

29) Vergl. Origenes in serie vet. interpret. comment. in Matth. c. 79.

30) Seinen amtlichen Charakter, indem ſie ihn als einen Lehrer darſtellten, der nicht nur gegen die übrigen Apoſtel, namentlich gegen Jakobus, Petrus, Johannes ganz zurücktrete, 2 Cor. VI, 9. (ὡς ἀγνοούμενοι vergl. Olshauſen's bibl. Commentar III. S. 770.) XI, 5. XIII, 6., Gal. II, 9. (οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι), ſondern ſich auch mit Unrecht apoſtol. Autorität beilege, da er nicht wie die übrigen Apoſtel von Chriſto ſelbſt unterrichtet und eingeſetzt ſei (bekanntlich das Hauptargument der Judaiſten des Galater- und der Corintherbriefe), wie er ſelbſt dies dadurch, daß er nicht wie die übrigen Apoſtel auf Lebensunterhalt von der Gemeinde Anſpruch mache, genugſam zu erkennen gebe (1 Cor. IX, 1 ff. vergl. Olshauſen S. 590.). Ja ſie wagten ihn ſogar als einen verderblichen Irrlehrer (πλάνον) zu brandmarken 2 Cor. VI, 8. (Olsh. S. 770.), VII, 2. (Billroth's Commentar S. 324.), der das göttliche Wort verfälſche, 2 Cor. II, 17., und nur um ſich den Heidenchriſten gefällig zu bezeigen, das Ende des altteſt. Geſetzes verkündige, obſchon er im Grunde deſſen Beobachtung ſelbſt für nothwendig halte, Gal. I, 10. V, 11. (vgl. Neander's apoſtol. Zeitalter S. 304 ff.), der es alſo nicht aufrichtig meine, 2 Cor. I, 12., ſondern nur ſeine Ehre und ſeinen Ruhm ſuche, 2 Cor.

ſo verwarfen auch ihre Abkömmlinge, unſere Ebioniten nicht allein ſein apoſtol. Anſehn und nannten ihn einen Apoſtaten des Geſetzes [31]), ſondern verfolgten ihn auch mit den ſchmählichſten Verläumdungen [32]). Von Geburt gar kein Jude, ſondern ein Heide, ſei er, weil er um die Tochter des Hohenprieſters geworben, ein Proſelyt geworden, habe aber, da er ſeinen Wunſch nicht erreicht, ſich vom Judenthum abgewandt und gegen Beſchneidung und Sabbath geſchrieben [33]).

Ihre Hauptſchrift war eine in griechiſcher Sprache verfaßte, von der nazaräiſchen ſowohl, als der gnoſtiſch-ebionitiſchen verſchiedene Recenſion des ſ. g. Evangeliums nach den Hebräern, in welcher der den beiden erſten Capiteln des Matthäus, dem dieſelbe vom neuteſt. Kanon am nächſten kam, entſprechende Abſchnitt fehlte [34]). Daneben bedienten ſie ſich jedoch

---

III, 1. (Olsh. S. 734., Billroth S. 278.), V, 12. (Billroth S. 305.), X, 12. XII, 1., und nur darauf bedacht ſei, Menſchen zu gewinnen, gleichviel ob auf erlaubte oder unerlaubte Weiſe, 2 Cor. V, 11. (Billroth S. 305.). Ebenſo hatten ſie gegen ſeinen perſönlichen Charakter die abſcheulichſten Verläumdungen vorgebracht, haben ihm einen Wandel κατὰ σάρκα, 2 Cor. X, 2., Selbſtgefälligkeit und Ruhmſucht, 2 Cor. III, 1. V, 12. XII, 1., Wankelmuth und Unbeſtändigkeit 2 Cor. I, 15 ff. (Olsh. S. 720., Billr. S. 261.), X, 11. vorgeworfen, ja die Beſchuldigung gegen ihn erhoben, als habe er von den Corinthern auf unerlaubte Weiſe Geld erpreßt, 2 Cor. VII, 2. (Olsh. 774., Billr. 324.), VIII, 19. 20. XII, 14. 17. — Und wenn man beachtet, wie nachdrücklich Paulus gegen die Judaiſten, die ſich ihrer jüdiſchen Abſtammung rühmten, für ſich dieſelben Vorzüge in Anſpruch nimmt (2 Cor. XI, 22. Phil. III, 1 ff.), ſo liegt die Vermuthung nahe, daß dieſe auch darin den Ebioniten vorangegangen ſein mögen, daß ſie ihm die jüdiſche Abſtammung abſprachen.

31) Vergl. Irenäus I, 26., Origenes c. Cels. V, 65., Euſeb III, 27., der dies zunächſt freilich nur von den Ebioniten, welche die übernatürliche Entſtehung Chriſti zugaben, d. h. den gnoſtiſchen (vergl. weiterhin) bezeugt, Hieronymus in Matth. lib. II. c. 12. v. 2., Theodoret h. f. II, 1.

32) Origen. in Jeremiam h. XVIII. c. 12.

33) Dies theilt Epiphanius h. XXX, 16. 25. mit (vergl. §. 8. Anm. 20.). Daß Paulus von Geburt kein Jude, ſondern ein Heide geweſen, ſchloſſen ſie aus ſeiner eigenen Ausſage Act. XXI, 39., in wie fern ſie dies darin finden konnten, zeigt Schneckenburger über den Zweck der Apoſtelgeſch. S. 243.

34) Nach den Zeugniſſen der Väter gebrauchten die Nazaräer

auch, obwohl in untergeordneter Weiſe der übrigen neuteſt. Schriften mit Ausnahme der paulin. Briefe, namentlich der andern Evangelien [35]).

(vergl. Epiph. XXIX, 7., Hieron. comment. in Jes. lib. XVIII. praef., in Ezech. XVI, 13., contr. Pelag. III, 2 u. öfter, ſiehe Credner's Beiträge S. 391 ff.), wie die Ebioniten (Iren. I, 26. III, 11., Epiph. XXX, 13., Hieron. comment. in Matth. XII, 13., Theodoret h. f. II, 1.) ein εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, welches irriger Weiſe ſchon von Irenäus wie zur Zeit des Hieronymus nach deſſen Verſicherung von der Mehrzahl für den hebräiſchen Urtext des Matthäus gehalten ward. — Ungeachtet Hieronymus l. l. ausdrücklich die Identität des nazaräiſchen und ebionitiſchen Evangeliums behauptet, läßt ſich doch die Verſchiedenheit der ebion. von der nazar. Recenſion außer allen Zweifel ſetzen. Einmal fehlte in dem Evangelio der Ebioniten die Geburt und Kindheitsgeſchichte des Herrn, da es gleich mit der Erzählung ſeiner Taufe begann (Epiphan. l. l.), während dieſelbe in der nazar. Recenſion ſtand (vergl. §. 5.), ſodann hat uns Epiphanius aus dem Evangelium der Ebioniten, Hieronymus aus dem der Nazaräer die Erzählung von der Taufe Jeſu aufbewahrt, die gemäß der Verſchiedenheit beider Secten verſchieden lautet (vergl. §. 8. Anm. 19.). Endlich war das nazaräiſche Evangelium in ſyrochaldäiſcher (vergl. §. 5.), das ebionitiſche in griechiſcher Sprache verfaßt, wie Credner in ſeinen Beiträgen S. 337 ff. dargethan hat.

Wir haben hier vorausgeſetzt, daß das Evangelium, aus dem Epiphanius h. XXX, 13. die Beſchreibung der Taufe Jeſu mittheilt, den vulg. Ebioniten angehörte. Die Rechtfertigung hierfür, wie den Beweis für die Verſchiedenheit der vulg.-ebionitiſchen von der gnoſt.-ebionitiſchen Recenſion des Hebräerevangeliums §. 8. Anm. 19.

35) Nach Epiph. h. XXX, 23. erkannten die Ebioniten die übrigen Apoſtel außer dem Paulus an. Nun ſind die Ebioniten, die Epiphanius vorzugsweiſe ſchildert, zwar nicht die vulgairen, ſondern die gnoſtiſchen. Da er jedoch die erſteren ebenfalls kennt und manche Züge ſeiner Beſchreibung nur auf dieſe, manche auf beide Arten paſſen, vergl. §. 8. Anmerkung, ſo können wir wohl kein Bedenken tragen, ſein Zeugniß auch auf dieſe zu beziehn, wenn wir es mit dem Umſtand, daß Symmachus, der zur Zahl der vulgairen Ebioniten gehörte, zu mehreren neuteſt. Schriften Commentare verfaßte (vergl. §. 6.), und mit der Nachricht des Marius Mercator l. l., der wohl aus älteren Quellen geſchöpft haben konnte: (Ebion) — — asserens, se Matthaei, Marci et Lucae Evangelistarum autoritatem secutum, zuſammenſtellen. Freilich berichtet Irenäus I, 26., daß die vulg. Ebioniten allein das Hebräerevangelium gebraucht haben; jedoch kann dies keinesfalls die Annahme ausſchließen, daß ſie von andern neuteſt. Schriften einen untergeordneten Gebrauch machten, wie ja auch Euſeb h. e. III, 27. das Gleiche von den gnoſt.

Neben den geſchilderten vulgairen Ebioniten gab es, wie früher bemerkt, noch eine andere Claſſe derſelben. — Origenes und Euſebius kennen zwei Arten (δισσοὶ Ἐβιωναῖοι), deren eine die übernatürliche Entſtehung Chriſti geläugnet, die andere zugeſtanden habe [36]). Die Erſteren ſind unzweifelhaft die Ebioniten, welche wir kennen gelernt haben, in den Letzteren hat man gewöhnlich die Nazaräer wiederfinden wollen [37]). Allein dieſe Annahme iſt, abgeſehen davon, daß ſich die Benennung der Nazaräer mit dem Ebionitennamen nicht erweiſen läßt (vergl. §. 6.), ſchon deshalb höchſt unwahrſcheinlich, weil Origenes auch die Letzteren ebenſo wie die Erſtern als Häretiker betrachtet, contr. Cels. V, 61. 65. (vergl. §. 4. II. 2.). Wie wäre es denkbar, daß der milde Origenes, der für ſein Theil ſich geneigt zeigte, ſelbſt die Ebioniten nur als ſchwache Brüder anzuſehn und nur dem Urtheil ſeiner Zeit folgte, wenn er ſie als Häretiker namhaft machte (a. a. O.), die Nazaräer, über welche doch noch zu des Hieronymus Zeit in dieſer Hinſicht

Ebioniten verſichert. — Befremdend könnte es erſcheinen, daß, während die vulg. Ebion. außer dem Hebräerevangelium noch andere neuteſt. Schriften gebrauchten, die weit milder geſinnten Nazaräer nur das erſtere kannten (vergl. §. 6.). Allein dies hat theils darin ſeinen Grund, daß die Nazaräer in ſolchen Gegenden lebten, wo ſie mit den kathol. Chriſten in faſt gar keine Berührung kamen, theils in ihrer Unkenntniß der griechiſchen Sprache.

36) Vergl. Origen. contr. Cels. V, 61. 65., in Matth. tom. XVI, 12., Euſeb h. e. III, 27.

37) Es iſt ſchon in der Litteratur S. 24. bemerkt worden, daß bis auf Mosheim jene Stellen des Origenes und Euſebius faſt ganz allgemein auf die Ebioniten ſelbſt, ſeit dieſer Zeit aber eben ſo allgemein auf die Ebioniten und Nazaräer bezogen wurden, obſchon es ſchon vor Mosheim ebenſowenig an ſolchen fehlte, die in der einen Art der δισσοὶ Ἐβιωναῖοι die Nazaräer zu finden glaubten (wie Hugo Grotius, Curcelläus, Grabe), als es auch nach jener Zeit Einzelne gab, die dieſe Stellen von den Ebioniten ſelbſt verſtanden, wie z. B. Kleuker. Allein vorherrſchend blieb ſeit Mosheim (der jene δισσοὶ zuerſt auf die Nazaräer und Ebioniten, ſpäterhin auf die Letztern allein bezogen hatte, zuletzt aber wieder zu der erſtern Anſicht zurückgekehrt war) die Deutung von den Nazaräern und Ebioniten, und grade in der neueſten Zeit, wo die Unterſcheidung einer doppelten Geſtaltung im Ebionitismus leicht die Beziehung jener δισσοὶ auf die Ebioniten allein hätte veranlaſſen können, hat ſie ſich ganz ausſchließlich geltend gemacht.

das Urtheil ſchwankte, mit den Ebioniten in eine Reihe geſtellt und verketzert haben ſollte! Völlig entſchieden wird die Unrichtigkeit dieſer Annahme durch die Nachricht, daß auch die Claſſe der δίττοί, welche die übernatürliche Entſtehung Chriſti zugab, die paulin. Briefe verworfen und den Paulus für einen Irrlehrer und Apoſtaten erklärt habe (Orig. contr. Cels. V, 65., Euſeb III, 27.), was unmöglich von den Nazaräern gelten kann (vergl. §. 5.). Wir können endlich noch das Zeugniß des Theodoret hinzunehmen, der neben dem Unterſchied der Nazaräer und Ebioniten noch zwei Arten der Letztern kennt, die ſich hinſichtlich ihrer Anſicht über die Entſtehung Jeſu trennten. — Begegnet uns demnach wirklich eine von der geſchilderten verſchiedene Claſſe von Ebioniten, welche die übernatürliche Entſtehung Chriſti zugab, aber mit den vulg. Ebioniten den Apoſtel Paulus als Irrlehrer betrachtete, ſo können wir kein Bedenken tragen, mit dieſen die eine Art jener δίττοὶ Ἐβιωναῖοι zuſammenzuſtellen.

Daß uns eine ſolche in der Beſchreibung des Epiphanius entgegentritt, werden wir ſpäterhin erkennen. Seine Ebioniten tragen ein von dem vulg. Ebionitismus durchaus verſchiedenes, unverkennbar dem Gnoſticismus ſich näherndes Gepräge, geben die übernatürliche Entſtehung Chriſti zu, laſſen in ihm wie in Adam den höchſten geſchaffenen Geiſt erſcheinen, verwerfen ebenfalls den Paulus, wie wir dies §. 8. genauer zeigen werden. Mit dieſen gnoſtiſchen Ebioniten [38]) die beſprochene Claſſe jener δίττοί zu identificiren, kann um ſo weniger bedenklich ſein, als wir einmal bei Epiphanius neben dieſer Art auch noch die andere Claſſe der δίττοί, die vulgairen, bald mit den gnoſtiſchen vermiſcht, bald von ihnen auseinander gehalten antreffen (vergl. §. 8. Anmerkung), ſodann aber Spuren jener gnoſt. Geſtaltung ſchon lange vor Epiphanius bei Irenäus und Methodius begegnen. Was der Letztere [39]) als charakteriſtiſche Lehre der Ebioniten angibt, die Anſicht, daß die Propheten ἐξ ἰδίας κινήσεως geredet hätten, paßt nämlich ſo wenig zu dem Lehr-

38) Die Rechtfertigung für dieſe Bezeichnung §. 10.

39) In ſeinem symposion orat. VIII. c. 10. in Gallandi's bibl. III. p. 720.

begriff des vulg. Ebionitismus (vergl. Anm. 7.), als es mit dem der gnoſt. Ebioniten vollkommen übereinſtimmt (vgl. §. 8.), und wenn gleich der Erſtere im Uebrigen nur Eine Art der Ebioniten, die vulgairen, kennt, ſo hat er doch in ſeine Beſchreibung einen Zug aufgenommen, der nur von der gnoſt. Art entlehnt ſein kann. Ich finde dieſen in den Worten I, 26: quae autem sunt prophetica curiosius exponere nituntur, indem ich eine von Neander (gnoſt. Syſteme S. 391.) vorgeſchlagene, ſpäter aber von ihm ſelbſt aufgegebene Deutung wieder aufnehmen zu müſſen glaube. Führen wir dieſe Worte auf den griechiſchen Originaltext zurück, ſo müſſen ſie entweder gelautet haben: ἅτινα δέ ἐστι τὰ προφητικά, oder ἃ δέ ἐστι προφητικά, περιεργοτέρως ἐκθέσθαι σπουδάζουσιν. Nach dieſer letzten Annahme würde die ebionit. Erklärung der prophet. Stellen des a. Teſt. gemißbilligt werden. Die Mißbilligung bezog man entweder auf die Methode ihrer Auslegung — Maſſuet [40]) auf ihre allegoriſche Interpretation, Neander [41]) auf eine Auslegungsweiſe, welche in das Sprachliche, den Zuſammenhang und die hiſtoriſchen Beziehungen genauer einging —, oder auf das Ergebniß derſelben. Hier denken nun Credner [42]), Schneckenburger [43]), Baumgarten-Cruſius [44]) an die Stellen des a. Teſt., welche von der Perſon des Meſſias handeln — der Letztere findet hierin einen Tadel ihres Feſthaltens am Meſſiasglauben, die beiden Erſteren ihres Strebens, Alles und Jedes von den Schickſalen Chriſti in den prophet. Stellen des a. Teſt. angedeutet zu finden —, dagegen Andere die Worte auf die Auslegung jener Stellen beziehn, welche von der im meſſianiſchen Reich zu erwartenden ſinnlichen Glückſeligkeit handeln, und darin entweder die grobſinnlichen chiliaſtiſchen Erwartungen der Ebioniten [45]), oder ihren Chiliasmus, ſofern ſie einen beſon-

40) Dissertationes praeviae in Irenaeum in ſeiner Ausgabe deſſelben Parisiis 1710. p. 66.

41) In der 2ten Ausg. ſ. Kirchengeſch. I. 2. S. 601.

42) Beiträge S. 278.

43) Ueb. d. Urſpr. des erſten kanon. Evang. Stuttg. 1834. S. 129.

44) Compendium der Dogmengeſch. S. 30.

45) So Semler Dogmengeſch. I. S. 211.

dern Vorzug als Juden zu genießen hofften [46]), getadelt finden. Noch iſt die Deutung Hävernick's zu erwähnen, der in jenen Worten nur den Eifer der Ebioniten für das a. Teſt. gemißbilligt findet [47]).

Es bedarf keiner ausführlichen Darlegung, daß alle dieſe Erklärungen wenig befriedigend ſind. Die Unbeſtimmtheit der Worte ἃ δέ ἐστι προφητικά läßt zwar eine Menge genauerer Beſtimmungen zu, hat aber zugleich zur Folge, daß ſich keine derſelben ausſchließlich gegen alle übrigen geltend machen kann. Dazu kommt, daß ſich auch ſonſt noch Manches gegen jede einzelne dieſer Erklärungen vorbringen läßt. Hätten daher die Worte im griechiſchen Text wirklich gelautet ἃ δέ κ. τ. λ., ſo würde ich die Behauptung von Semiſch unterſchreiben, daß, was Irenäus mit jenen Worten habe ſagen wollen, ein Räthſel bleibe.

Verſuchen wir demnach jene andere Zurücküberſetzung, ἅτινα δέ ἐστι τὰ προφητικὰ, περιεργοτέρως ἐκθέσθαι σπουδάζουσιν, d. h. ſie ſtellten über den Begriff des ächt Prophetiſchen zu ſpitzfindige Unterſuchungen an [48]). Wie wir nachher (§. 8.) ſehen werden, unterſchieden die gnoſt. Ebioniten eine doppelte Art der Propheten, die wahren und falſchen, und rechneten zu den letztern die Verfaſſer der altteſt. Schriften mit Ausnahme des Moſes, zu den erſtern den Adam, die Patriarchen, Moſes u. ſ. w. Dem Irenäus waren wohl unklare Gerüchte über eine ſolche Unterſcheidung zu Ohren gekommen, daher die unbeſtimmte Weiſe, in der er hiervon redet. Bei dieſer Erklärung werden wir freilich eine Vermiſchung des gnoſt. Ebionitismus mit dem vulg. — denn nur auf dieſen paßt Alles, was Irenäus ſonſt noch in dieſer wie in den übrigen Stellen

46) So Gieſeler in der Abhandl. üb. Naz. u. Ebion. S. 291., Hilgers, Darſtellung der Häreſien u. ſ. w. (Litt. Anm. 54.) S. 111. und etwas modificirt Lange, die Judenchriſten u. ſ. w. S. 21.

47) Einleit. ins a. Teſt. I. 2. Erlangen 1837. S. 48.

48) Dieſe ſcharfſinnige von Neander vorgeſchlagene Deutung iſt vom Recenſenten ſeiner gnoſtiſchen Syſteme in der allgem. Hall. Litterat.-Zeitung 1823., David von Heiſt (de Judaeochristianismo, Lugd. Bat. 1828. p. 149 sqq.), Schneckenburger (Tüb. Zeitſchrift 1830. S. 128.) und Hoffmann (Kritik des Lebens Jeſu von Strauß S. 212.) gebilligt worden.

III, 11. 21. IV, 33. V, 1. von den Ebioniten meldet — annehmen müssen; diese Annahme kann aber keinen Bedenklichkeiten unterliegen, da der gnost. Ebionitismus, mögen wir seine Entstehung mit der des vulg. gleichzeitig oder später ansetzen (worüber §. 9.), jedenfalls, wie die Clementinen, ein Product desselben (vergl. §. 8.), beweisen, zur Zeit des Irenäus vorhanden war und wir einer ähnlichen Vermischung auch bei Epiphanius begegnen werden.

Diese Deutung empfiehlt sich vor der andern, wonach von der Erklärung der prophet. Stellen des a. Test. die Rede ist, namentlich auch dadurch, daß sie allein im Zusammenhang begründet ist. Im Vorhergehenden hatte Irenäus die Ansicht der Ebioniten über den neutest. Kanon dargelegt und gesagt, daß sie den Paulus als Irrlehrer verwürfen, aber auch von den übrigen neutest. Schriften nur das Evangelium Matthäi, d. h. das Hebräerevangelium (vergl. Anm. 34.) annähmen. Da er nun mit einem «aber» fortfährt (quae autem etc.), so verdient offenbar die Auslegung, wonach von ihrer Ansicht über das a. Test. die Rede ist, den Vorzug vor derjenigen, nach der von ihrer Erklärung desselben gesprochen wird [49]).

So finden wir denn bei Irenäus und Methodius, in der einen Art der διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Origenes und Euseb, vor Allem aber in des Epiphanius Beschreibung und, wie wir weiterhin sehen werden, in den Clementinen eine zweite Classe von Ebioniten, — die gnostischen. Und wie wir die Anfänge der

49) Auch bei Tert. de carne Christi c. 14. hat man eine Spur des gnost. Ebionitismus in den Worten finden wollen: poterit haec opinio Ebioni convenire, qui nudum hominem et tantum ex semine David, non idem et dei filium constituit Jesum, plane prophetis aliquo gloriosiorem, ut ita in illo angelum fuisse edicat, quemadmodum in (aliquo) Zacharia (Schneckenburger, Baur, Strauß). Allein, wie Engelhardt in dem S. 37. Anm. 54. angeführten Programm überzeugend dargethan hat, zog Tertullian bloß daraus, daß die Ebioniten Christum höher als die Propheten stellten, die Folgerung (poterit haec opinio Ebioni convenire), daß ihnen demgemäß auch wohl die Ansicht, in illo angelum fuisse, annehmlich scheinen könnte, da ja auch durch den Sacharias (nach der Uebersetzung der LXX. Cap. I, 9.) ein Engel geredet habe, stellte also dies keineswegs als ebionitische Ansicht hin.

erſtern Geſtaltung ſchon im apoſtol. Zeitalter in den Gegnern erkennen, welche Paulus namentlich in den Briefen an die Corinther und Galater bekämpft, ſo begegnen uns die erſten Keime der zweiten Art in dem Brief an die Coloſſer und den Paſtoralbriefen. — Wir gehen jetzt an die Darſtellung des dogmatiſchen Charakters dieſer zweiten Claſſe.

---

§. 8.

Der gnoſt. Ebionitismus nach der Darſtellung des Epiphanius. — Glaubwürdigkeit derſelben. — Uebereinſtimmung mit dem Lehrbegriff der Clementinen. — Dogmatiſcher Charakter des gnoſt. Ebionitismus nach den Clementinen und den Berichten der Väter.

Der einzige von den Vätern, der uns ausführliche Nachrichten über die gnoſt. Ebioniten mittheilt, iſt Epiphanius in der 30ſten Häreſie ſeiner Schrift adv. haereses, ſo wie in ſeiner *ἀνακεφαλαίωσις* tom. II. p. 140. nach der Ausgabe von Petav. Was wir durch ihn über ihren Lehrbegriff erfahren, iſt Folgendes.

Die Grundlehre ihres Syſtems iſt die Identität des Chriſtenthums mit der Urreligion oder dem ächten Judenthum. Von dieſem unterſcheiden ſie aber die Religion des a. Teſt.; wie ſie die Träger der letztern, den David, Salomon, Jeſaias, Jeremias u. ſ. w. verwerfen und verſpotten (h. XXX, 18.), ſo erkennen ſie die der Urreligion und des ächten Judenthums, den Adam, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Aaron, Moſes als die wahren Propheten an, die erſtern die *προφῆται συνέσεως, οὐκ ἀληθείας*, die letztern die *προφῆται ἀληθείας* [1]). So

1) *Ἀβραὰμ δὲ ὁμολογοῦσι καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ, Μωϋσῆν τε καὶ Ἀαρὼν, Ἰησοῦν τε — ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωϋσέα, οὐδὲν δὲ ὅτι* sagt Epiphanius von ihnen c. 18. Daß ſie dieſe als Propheten der Wahrheit betrachteten, liegt in dem *ὁμολογοῦσι* ausgeſprochen, was ihre Betrachtung der altteſt. Propheten als *προφῆται συνέσεως, οὐκ ἀληθείας*, von der gleich darauf die Rede iſt, entgegengeſetzt wird. Und wenn weiterhin geſagt wird, daß ſie Jeſum als den Propheten der Wahrheit anſahn, ſo folgt, daß ſie auch die Uebrigen, die ſie ebenſo wie Jeſum

legen sie vom a. Test. nur dem Pentateuch göttliches Ansehn bei, allein auch diesem nicht unbedingt, da sie Vieles in ihm verwerfen, unter andern Alles, wodurch ihnen auf die Patriarchen Noah, Abraham, Isaak, Jakob und den Moses selbst ein ungünstiges Licht zu fallen scheint (c. 18.). Der Reihe der wahren Propheten schließt sich noch Jesus an (c. 18.). In ihm erschien zuletzt der vor allen andern Geschöpfen von Gott erschaffene, nicht erzeugte χριστός, der, ähnlich den Erzengeln, doch größer als diese, zum Herrn über das künftige, ewige Reich eingesetzt, — wie der Teufel über das gegenwärtige [2]), — so oft er wollte, auf die Erde herabgestiegen und schon in Adam Mensch geworden, den andern wahren Propheten aber bloß erschienen war [3]). — Wie demnach Adam, Noah, Abraham,

annahmen (ὁμολογοῦσι), als Propheten der Wahrheit betrachten mußten, zumal da hier ausdrücklich gemeldet wird, daß sie ihn ganz in Eine Reihe mit Abraham, Isaak, Moses u. s. w. setzten (vergl. Anm. 4.).

Es bedarf nur noch einer Rechtfertigung, weshalb wir oben auch den Adam und Noah erwähnt, da doch in der angezogenen Stelle von diesen nicht die Rede ist. Allein wenn nach c. 3. der χριστός, der den Patriarchen erschien und sie mit der wahren Prophetie ausrüstete, in Adam wie in Jesu selbst Mensch geworden ist, und wenn c. 18. Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses als solche genannt werden, die die Ebioniten als Gerechte betrachteten, und deren vollkommene sittliche Reinheit sie sich angelegen sein ließen zu behaupten, so können wir wohl kein Bedenken tragen, den Adam und Noah in die Reihe derer aufzunehmen, welche die gnost. Ebioniten als προφῆται ἀληθείας betrachteten. — Dazu kommt, daß auch die Clementinen diese zu den wahren Propheten zählen.

2) Δύο δέ τινας, ὡς ἔφην, sagt Epiph. c. 16., συνιστᾶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα μὲν τὸν χριστὸν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον. Καὶ τὸν μὲν χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα. —— Οὐ φάσκουσι δὲ ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννῆσθαι ἀλλ' ἐκτίσθαι. Vergl. dazu die f. Anm.

3) Τινὲς γὰρ ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν χριστὸν εἶναι λέγουσιν —— ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων δὲ κυριεύοντα καὶ χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι, ἔρχεσθαι δὲ ἐνταῦθα, ὅτε βούλεται, ὡς καὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθε καὶ τοῖς Πατριάρχαις ἐφαίνετο ἐνδυόμενος τὸ σῶμα, πρὸς Ἀβραάμ τε ἐλθὼν καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθεν (nämlich in Jesu). Daß die beiden Vorstellungen, welche Epiphanius

Isaak, Jakob, Aaron, Moses, Jesus die Propheten der Wahrheit sind, so ist ihre Lehre durchaus dieselbe, und wie Jesus weiter nichts als Nachfolger des Moses [4]), so das Christenthum mit der Urreligion und dem ächten Mosaismus [5]) iden-

---

trennt, τινὲς γὰρ — — ἄλλοι δέ zusammengehören, leuchtet leicht ein. Hiernach ist der χριστός also in Adam und Jesu Mensch geworden, den Patriarchen Abraham, Isaak, Jakob nur erschienen. Unsere obige Voraussetzung, daß die Erscheinung des χριστός auch dem Noah, Aaron, Moses zu Theil geworden, beruht darauf, daß diese nach den Ebioniten des Epiphanius ebenso, wie Abraham, Isaak, Jakob zur Reihe der wahren Propheten gehörten (vgl. Anm. 1.), also gewiß auch derselben Vorzüge theilhaftig geworden waren.

4) Dies nur kann der Sinn der Worte sein Ἰησοῦν τε — — ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωϋσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα c. 18. — Freilich denkt Epiphanius hier an den Nachfolger des Moses, Josua, den Sohn Nun's, wie aus seinem Zusatz τὸν τοῦ Ναυῆ hervorgeht. Allein dies beruht ganz sicher auf einem Mißverstand der Worte, welche die Ebioniten bei der Aufzählung der wahren Propheten hinter Jesus hinzuzufügen pflegten (Ἀβραὰμ, Ἰσαὰκ — — Μωϋσῆν τε καὶ Ἀαρών, Ἰησοῦν τε) ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωϋσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα. Epiphanius verstand das διαδέχεσθαι im eigentlichen Sinn, dachte folglich an Josua, den Sohn Nun's, was um so leichter möglich war, als die Samaritaner, mit denen er sie c. 1. einer Aehnlichkeit beschuldigt, «die Person des Jesua weniger zu deprimiren pflegten als andere ausgezeichnete Männer des a. Test.» (Hävernick's Einl. II. 1. S. 66.). Dagegen wollten die Ebioniten durch diese Worte rechtfertigen, daß sie Christum in Eine Reihe mit Abraham, Isaak — — Moses stellten, er sei weiter nichts als bloßer Nachfolger des Moses gewesen, d. h. stehe nicht höher als dieser. So sprach Christus auch in ihrem Evangelium (vergl. Anm. 41.) ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν εἰπών· Προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος, ὁ θεὸς ἡμῶν, ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν, ὥσπερ καὶ ἐμέ κ. τ. λ. — Wollen wir dies nicht annehmen, so sehe ich nicht ab, was die Worte ἁπλῶς κ. τ. λ. besagen sollen. Wer behauptete denn, daß Josua höher als Moses stehe? Ferner wie sollten die Ebionäten wohl den Josua so hoch gestellt haben! Mußten sie ihn nicht schon aus demselben Grunde verwerfen wie den David, weil er ein Krieger gewesen war? Vergl. S. 200. Dazu kommt, daß in den Clementinen Jesus immer unter den wahren Propheten mit aufgezählt wird, und Epiphanius selbst gleich darauf versichert, daß die Ebioniten Jesum nur für einen wahren Propheten gehalten hätten.

5) Daß sie den Pentateuch in der gegenwärtigen Gestalt nicht anerkannten, haben wir vorher gesehen.

tisch [6]). Da sie nicht eine in einem bestimmten Moment des Lebens erfolgte Verbindung des χριστός mit dem Menschen Jesu annahmen, sondern ihn in diesem, wie früher in Adam Mensch werden ließen, so erkannten sie seine übernatürliche Entstehung an (vergl. Anm. 14.).

Ihrer Ansicht, daß der Teufel von Gott zum Herrn über diese Welt eingesetzt sei, gemäß waren sie strenge Asketen. Der Genuß des Fleisches galt ihnen für unerlaubt (c. 15. 18.), weshalb sie die Erzählung (1 Mos. c. 18.), daß Abraham den Engeln ein Kalb zubereitet habe, verwarfen (c. 18.), ebenso der Genuß des Weins, daher sie das Abendmahl mit ungesäuertem Brod und mit Wasser feierten (c. 16.). Dem Wasser legten sie geheime Kräfte bei, täglich badeten sie sich (c. 15.) im Winter und Sommer [7]), namentlich nach jeder ehelichen Beiwohnung (c. 2.), bei Krankheiten, und so oft sie von giftigen Schlangen gebissen waren, unter mystischen Anrufungen (c. 17.). So konnte Epiphanius von ihnen sagen, τὸ ὕδωρ ἀντὶ θεοῦ ἔχουσιν [8]). Auf Armuth legten sie großes Gewicht (c. 17.). Trotz ihrer asketischen Richtung hielten sie der ächt jüdischen Anschauung treu die Ehe in Ehren [9]) und bestanden auf frühzeitige Verheirathung (c. 18.).

---

6) Wenn Epiphanius c. 18. von den Ebioniten sagt ὁμολογοῦσιν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ — — Μωϋσῆν τε καὶ Ἀαρών, Ἰησοῦν τε, so liegt darin freilich an sich noch nicht ausgesprochen, daß sie die Lehre von allen diesen für dieselbe gehalten; wenn er aber in diesem Zusammenhange hinzusetzt, daß sie Jesum für nichts weiter als einen Nachfolger des Moses angesehn, wenn er ferner bemerkt, daß sie alle diese im Gegensatz zu den altteſt. Propheten, die sie als προφῆται συνέσεως, οὐκ ἀληθείας verworfen, für die Propheten der Wahrheit erklärt haben, so müssen sie das Christenthum mit der von Adam, Abraham — — — Moses vorgetragenen Lehre, d. h. mit der Urreligion und dem ächten Judenthum identificirt haben. — Dazu kommt als Bestätigung noch hinzu, daß dieses auch Lehre der Clementinen ist (vergl. weiterhin).

7) εἰς ἁγιασμόν, wie Epiph. in der ἀνακεφαλαίωσις p. 141. hinzusetzt.

8) l. l. p. 140.

9) Von seinem Standpunkte läßt sich Epiphanius sehr hart darüber aus c. 2. ἀπηγόρευται παντάπασι παρ' αὐτοῖς παρθενία τε καὶ ἐγκράτεια. Vergl. c. 15. 18.

An der Feier des Sabbaths neben der des Sonntags [10]), wie an der Beſchneidung (c. 2. 26.) hielten ſie fortwährend feſt, indem ſie ſich für die letztere auf die Patriarchen und auf das Beiſpiel Chriſti [11]) beriefen, und wollten mit denen, welche ſich nicht zu einem Gleichen entſchlöſſen, in gar keiner Gemeinſchaft ſtehen (c. 2.). Dagegen verabſcheueten ſie den Opfercultus und die jüdiſche Verehrung des Tempels (c. 16.).

Natürlich daß ſie bei dieſen Grundſätzen den Apoſtel Paulus verwarfen; ſie betrachteten ihn als Apoſtaten vom Geſetze und hatten ſchändliche Verläumdungen gegen ihn erſonnen [12a]); die übrigen Apoſtel erkannten ſie an, wenn ſie ihren Schriften gleich im Vergleich mit ihrer Hauptſchrift, einer von der nazaräiſchen wie der vulgair-ebionitiſchen verſchiedenen Recenſion des ſ. g. Hebräerevangeliums [12b]), einen untergeordneten Rang zuwieſen [13]). Nur die Apoſtelgeſchichte verwarfen ſie ebenſo wie

10) Epiphanius rügt bei ihnen die Feier des Sabbaths h. XXX, 2.; Euſebius aber bezeugt h. e. III, 27., daß ſie mit den vulg. Ebioniten den Sabbath, mit den kathol. Chriſten den Sonntag feierten.

11) h. XXX, 26. *Λυχοῦσι δὲ πάλιν περιτομὴν ἔχοντες καὶ σεμνύνονται δῆθεν εἶναι ταύτην σφραγῖδα ἡγούμενοι καὶ χαρακτῆρα τῶν τε Πατριαρχῶν καὶ δικαίων — — καὶ δῆτα ἀπ' αὐτοῦ τοῦ χριστοῦ τὴν σύστασιν ταύτης βούλονται φέρειν.* Auch ſie beriefen ſich wie die vulg. Ebioniten (vergl. §. 7. Anm. 28.) für ihre Beobachtung des Geſetzes auf den Ausſpruch Chriſti, es genüge dem Schüler, wenn er wie ſein Meiſter iſt.

12a) Vergl. Epiph. h. XXX, 16. 25. Die gemeinſamen Verläumdungen der vulg. und gnoſt. Ebioniten haben wir ſchon §. 7. mitgetheilt.

12b) Euſebius bezeugt h. e. III, 27., daß die Partei der *ἀπὸ Ἐβιωναῖοι*, welche die übernatürliche Entſtehung Chriſti anerkannte, d. h. die gnoſt. Ebioniten, das Hebräerevangelium gebrauchte. Ebenſo Epiphanius, der freilich bald aus der vulgair-, bald aus der gnoſtiſch-ebionitiſchen Recenſion Bruchſtücke entlehnt (vergl. Anm. 19.). Da die Clementinen ein Product des gnoſt. Ebionitismus ſind (vergl. weiterhin), ſo dürfen wir gewiß annehmen, daß das von ihnen gebrauchte Evangelium (die einzelnen Stellen ſind von Credner, Beiträge S. 284—98. zuſammengetragen) die von den gnoſt. Ebioniten gebrauchte Recenſion war. Das Weitere ſiehe Anm. 19.

13) Daß ſie die übrigen Apoſtel außer dem Paulus anerkannten, ſagt Epiphanius c. 23. Jedoch machten ſie von ihren Schriften im Vergleich mit ihrem Hebräerevangelium nur einen untergeordneten Gebrauch. Vergl. Euſeb h. e. III, 27.

die Schriften des Paulus gänzlich und bedienten sich einer eigenen Apostelgeschichte (c. 16.). Auch besaßen sie unter dem Namen des Jacobus, Matthäus und anderer Apostel erdichtete Schriften (c. 23.) und gebrauchten unsere Clementinen (c. 15.). Vergl. Anm. 21.

Aus der gegebenen Darstellung erhält unsere obige Behauptung (§. 7.) ihre Rechtfertigung, einerseits daß die Ebioniten des Epiphanius ein von den vulg. ganz verschiedenes dogmatisches Gepräge tragen, anderseits daß jene Angaben des Irenäus und Methodius, welche auf die vulg. Ebioniten nicht paßten, wie die des Origenes und Eusebius hinsichtlich der einen Partei ihrer διττοὶ Ἐβιωναῖοι vollkommen mit dem Lehrbegriff dieser Ebioniten übereinstimmen. Somit kann, die Glaubwürdigkeit des Epiphanius, die wir weiterhin darthun werden, vorausgesetzt, die Unterscheidung einer doppelten Classe von Ebioniten — der vulgairen und gnostischen — als völlig gerechtfertigt betrachtet werden.

Anmerkung.

Neben diesen gnost. Ebioniten treffen wir bei Epiphanius, wie früher schon bemerkt worden, noch auf mannigfache Spuren jener andern Art, die wir §. 7. kennen gelernt haben, bald mit jenen vermischt, bald von ihnen geschieden. Neben der Ansicht, daß Christus, ein vor allen andern Geschöpfen von Gott hervorgebrachtes über die Engel erhabenes Wesen, der Herrscher des künftigen Reichs, so oft er wollte, auf Erden erschien und in Adam wie in Jesu Mensch geworden sei, legt er den Ebioniten zu wiederholten Malen die Behauptung bei, Jesus sei ein bloßer (ψιλός), auf natürliche Weise entstandener, erst bei der Taufe mit dem Geist ausgerüsteter Mensch gewesen (h. XXX, 3. 14. 16. 17. 34.). Zwar könnte man beide Vorstellungen so verbinden wollen, daß nach der Lehre der Ebioniten Jesus ein gewöhnlicher, natürlich entstandener Mensch gewesen, und sich mit ihm bei der Taufe jener Christos, der schon in Adam erschienen, verbunden habe, wie denn auch Epiphanius beide auf diese Weise verbunden ihnen im Anfang von c. 16. zuschreibt. Allein wenn wir bei genauerer Beachtung seiner Beschreibung gewahren, wie

mit jener ebionitiſchen Vorſtellung von der Erſcheinung des zum Herrſcher über das künftige Reich eingeſetzten Chriſtos in Adam wie in Jeſu nicht eine in einen beſtimmten Moment des Lebens fallende, ſondern eine Vereinigung des Chriſtos mit Jeſu von Anfang an, und damit die übernatürliche Entſtehung Jeſu [14]) geſetzt war, ſo können wir beide chriſtologi-

14) Freilich ſagt Epiphanius an keiner Stelle ausdrücklich, daß mit jener Anſicht eine Verbindung des Chriſtos mit Jeſu von Anfang an und damit die übernatürliche Entſtehung Jeſu angenommen ward, im Gegentheil legt er den Ebioniten immer nur die Läugnung ſeiner übernatürlichen Entſtehung zur Laſt. Allein in vielen Stellen erkennt er ſelbſt das Widerſprechende jener beiden oben angeführten chriſtol. Vorſtellungen und gelangt, wo er es nicht vorzieht, den Ebioniten ſelbſt dieſen Widerſpruch aufzubürden und ſie einer gewaltigen Verwirrung hinſichtlich der Chriſtologie zu beſchuldigen, zu der richtigen Unterſcheidung einer verſchiedenen Geſtaltung des Ebionitismus, indem er der einen die Anſicht beilegt, Jeſus ſei ein von Joſeph erzeugter, gewöhnlicher, erſt bei der Taufe mit dem Geiſt ausgerüſteter Menſch, der andern, der Chriſtus ſei vor allen andern Geſchöpfen von Gott hervorgebracht, zum Herrſcher über das künftige Reich eingeſetzt und in Adam wie in Jeſu Menſch geworden. Dieſe verſchiedene Geſtaltung rückt er gewöhnlich der Zeit nach auseinander — vergl. c. 3. καὶ τὸ μὲν πρῶτον Ἐβίων, ὡς ἔφην, χριστὸν ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς τούτεστι τοῦ Ἰωσὴφ ὡρίζετο, ἐκ χρόνου δέ τινος οἱ αὐτοῦ ὡς εἰς ἀσύστατον καὶ ἀμήχανον τρέψαντες κ. τ. λ., vergl. auch c. 2. τὰ μὲν πρῶτα δὲ ἐκ παρατριβῆς καὶ σπέρματος ἀνδρὸς — — τὸν χριστὸν γεγεννῆσθαι ἔλεγεν κ. τ. λ., ferner c. 17. u. 34. —, in andern Stellen dagegen ſetzt er ſie gleichzeitig neben einander. «Einige von ihnen», heißt es c. 3., «behaupten, daß auch Adam Chriſtus ſei und nehmen an (Epiphanius führt dieſe Anſicht freilich als eine verſchiedene mit den Worten ἄλλοι δέ ein, aber wir haben ſchon Anm. 3. bemerkt, daß dies ein Mißverſtändniß iſt, und beide zuſammengehören), daß Chriſtus, vor allen Geſchöpfen erſchaffen, Herrſcher über die künftige Welt, in Adam wie in Jeſu erſchienen ſei, Andere läugnen, daß dem ſo ſei, und meinen, daß ſich mit Jeſu (bei der Taufe) der heil. Geiſt verbunden habe». So fällt ſelbſt nach des Epiphanius deutlichen Winken auf die eine Seite die Annahme, Jeſus iſt ein natürlich entſtandener, erſt bei der Taufe mit einer höhern Kraft ausgerüſteter Menſch, auf die andere die Anſicht, der Herr des künftigen Reichs Chriſtos iſt in Adam, wie in Jeſu erſchienen. Beachten wir nun weiter, wie Epiphanius beide Annahmen in den angezogenen Stellen in einen Gegenſatz zu einander ſtellt, ſo werden wir gewiß nicht abläugnen können, daß mit der zweiten auch die erſte aufgegeben, daß alſo mit der Anſicht, der χριστός iſt in Adam wie in Jeſu erſchienen, auch die Verbindung deſ-

schen Vorstellungen unmöglich verbinden, sondern müssen annehmen, daß sie zwei verschiedenen Classen von Ebioniten, die eine den vulgairen, die andere den gnostischen Ebioniten angehört haben. Diese Annahme wird einestheils dadurch bestätigt, daß Epiphanius selbst mehrfach auf eine doppelte Gestaltung des Ebionitismus aufmerksam macht [15]) und in mehreren Stellen der einen die eine, der andern die zweite jener beiden christologischen Ansichten beilegt [16]), anderntheils durch die dogmatische Eigenthümlichkeit der Clementinen, wie die des vulg. Ebionitismus. In den Clementinen, — einem Product des gnost. Ebionitismus (vergl. weiterhin) — finden wir nämlich nur jene erste Ansicht, daß der Christos (wofür sie jedoch die Bezeichnung Sophia haben), der Herrscher des künftigen Reichs,

---

selben mit dem χριστός von Anfang an, und seine übernatürliche Entstehung gesetzt war. Auch schon die Analogie mit der Menschwerdung des χριστός in Adam, die doch wohl jedenfalls gleich beim Beginn des Daseins erfolgt sein sollte, nicht erst in einem späteren Lebensmoment, macht diese Annahme nothwendig; wie sie endlich auch dadurch bestätigt wird, daß Epiphanius mehrmals behauptet, daß bei jener zweiten Ansicht, nach der der χριστός in Adam und Jesu erschien, dem Letztern nur ein Scheinkörper beigelegt werde. Vergl. c. 3. ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθε καὶ ὤφθη ἄνθρωπος κ. τ. λ. c. 14. ἀρνοῦνται εἶναι αὐτὸν ἄνθρωπον δῆθεν ἀπὸ τοῦ λόγου, οὗ εἴρηκεν ὁ σωτήρ, ——— τίς μού ἐστι μήτηρ; Allerdings ist der Vorwurf des Doketismus ungegründet, doch ist er nur bei der Annahme erklärlich, daß die gnost. Ebioniten die übernatürliche Entstehung Jesu und seine Verbindung mit dem χριστός von Anfang an behaupteten (vergl. Anm. 34.).

Nehmen wir noch hinzu, daß in den Clementinen die zweite christol. Ansicht (nach der der Herrscher der künftigen Welt Christus in Adam wie in Jesu erschien) mit der Annahme der übernatürlichen Entstehung Jesu und seiner Verbindung mit dem Christos von Anfang des Daseins an vereinigt ist, so werden wir vollends nicht umhin können, die Richtigkeit der obigen Behauptung anzuerkennen.

15) Außer den Anm. 14. mitgetheilten Stellen vergl. auch c. 2. τὰ νῦν δὲ ἀπηγόρευται παντάπασι παρ' αὐτοῖς παρθενία —— ποτὲ γὰρ παρθενίαν ἐσεμνύνοντο. So sagt er auch c. 17., daß die frühern Ebioniten noch nichts von den Lehren der spätern über die mystische Wirkung des Wassers gewußt hätten. Diese doppelte Gestaltung trennt Epiphanius für gewöhnlich der Zeit nach, vgl. die vorige Anm.

16) Vergl. Anm. 14.

in Adam wie in Jesu Mensch ward, und der Letztere auf übernatürliche Weise entstanden ist; der vulg. Ebionitismus kannte dagegen nur die zweite, daß Jesus ein gewöhnlicher Mensch war, auf natürliche Weise ins Leben gerufen (vergl. §. 7.), und wußte nichts von jener andern Vorstellung, daß der Christos vor allen andern Geschöpfen erschaffen zum Herrscher über die künftige Welt eingesetzt und schon in Adam Mensch geworden war u. s. w. — Können wir demnach als erwiesen voraussetzen, daß sich bei Epiphanius neben den gnost. Ebioniten, die er vorzugsweise schildert, auch noch Spuren der vulgairen finden, so haben wir jetzt seine Beschreibung genauer darauf anzusehn, was wohl Alles in derselben auf diese letztere zu beziehen ist.

Zunächst müssen wir nach dem Bemerkten ihn in allen jenen Stellen einer Vermischung beider Arten zeihen, in denen er schlechthin allgemein die Anklage gegen die Ebioniten erhebt, Christum für einen ψιλὸν ἄνθρωπον erklärt und seine übernatürliche Entstehung geläugnet zu haben, was nur in Bezug auf die vulgairen (vergl. §. 7.), nicht auf die gnostischen, die in Jesu, wie in Adam den höchsten erschaffenen Geist, Christos, erschienen sein ließen (vergl. Anm. 14.), richtig ist. Sodann ist hier vor Allem darauf aufmerksam zu machen, daß die Bruchstücke, die er aus dem Evangelium der Ebioniten mittheilt, theils den vulgairen, theils den gnostischen angehören, — eine Erscheinung, die sich aus den Quellen, aus denen er dieselben entlehnt hat, theils und zwar hauptsächlich mündlichen Erkundigungen, theils auch ebionitischen Schriften [17]), hinlänglich erklärt. — Denn wenn offenbar die Stellen, wo Christus sagt, ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή (h. XXX, 6.), und μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα

17) Credner hat in seinen Beiträgen I. S. 338 ff. unwidersprechlich dargethan, daß Epiphanius das εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους nicht aus eigner Anschauung gekannt, sondern die Bruchstücke aus mittelbaren Quellen entlehnt hat. Diese Quellen sind natürlich keine andern als die, aus denen er den Lehrbegriff der Ebioniten geschöpft hat, d. i. hauptsächlich der unmittelbare Verkehr mit den Ebioniten (vergl. Anm. 24.), wenn er gleich auch ebionitische Schriften benutzt haben mag.

κρέας τοῦτο, τὸ πάσχα, φαγεῖν μεθ' ὑμῶν; (c. 22.) aus dem Evangelium der gnoſt. Ebioniten entlehnt ſind [18]), ſo muß dagegen die §. 7. Anm. 15. mitgetheilte Stelle aus dem der vulgairen entnommen ſein [19]). Endlich iſt noch zu be-

18) Die letztere Stelle, weil nur nach den gnoſt. Ebioniten der Genuß des Fleiſches verboten war, daher nach dieſen Chriſtus das Paſſahlamm nicht genoſſen haben durfte; die erſtere, weil die vulg. Ebioniten am Opfercultus feſthielten (vergl. §. 7.), wogegen die gnoſt. ihn verwarfen.

19) Daß jenes Bruchſtück auf keinen Fall den gnoſt. Ebioniten angehört, folgt unzweifelhaft aus der Bedeutung, die in demſelben der Taufe Chriſti beigelegt wird, als dem Moment, in welchem ſich mit dem ψιλῷ ἀνθρώπῳ Jeſu eine höhere Kraft verband, welche ſich auf keine Weiſe mit dem gnoſtiſchen Ebionitismus in Einklang bringen läßt, wie wir vorhin geſehn haben. Dazu kommt noch, daß uns, wie wir weiterhin ſehn werden, die entſprechende Stelle aus dem Evangelium der gnoſt. Ebioniten anderswo erhalten iſt, deren Abweichung ebenfalls beweiſet, daß die unſrige ihrem Evangelium nicht angehörte.

Iſt das in Rede ſtehende Bruchſtück mithin nicht aus dem gnoſt.-ebionitiſchen Evangelium entnommen, ſo bleibt keine andere Annahme übrig, als daß es dem der vulg. Ebioniten angehört. Dies erhält durch den dogmatiſchen Charakter des Bruchſtücks ſeine vollkommenſte Beſtätigung. Wenn nach demſelben Chriſtus bis zur Taufe als durchaus gewöhnlicher Menſch erſcheint, ſo wird ja eben dies, daß ſie Chriſtum für einen ψιλὸν ἄνθρωπον gehalten, den vulg. Ebioniten von den Vätern beſtändig zum Vorwurf gemacht (vergl. §. 7. Anm. 19.). Daſſelbe wird weiter durch die Uebereinſtimmung des Fragments mit den jüdiſchen Erwartungen, welche Tryphon bei Juſtin entwickelt (vergl. §. 7. Anm. 15.), beſtätigt, da die meſſianiſchen Erwartungen von den Juden auf die vulgairen Ebioniten übergegangen waren, der Meſſias werde ein ψιλὸς ἄνθρωπος ſein, auf gewöhnliche Weiſe entſtanden, in äußerer Herrlichkeit erſcheinen (was die vulg. Ebioniten auf die Wiederkunft Chriſti übertrugen). Vergl. §. 7. und den Anhang.

Wir haben vorhin bemerkt, daß uns die entſprechende Stelle aus dem Evangelium der gnoſt. Ebioniten erhalten iſt. Sie iſt uns durch die Clementinen aufbewahrt, deren Evangelium eben das gnoſtiſch-ebionitiſche iſt (vergl. Anm. 12b). Nach h. III, 53. ertönte eine Stimme vom Himmel: Οὗτός ἐστί μου ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς, εἰς ὃν εὐδόκησα, τούτου ἀκούετε. Dagegen lauten nicht allein dieſe Worte beim Epiphanius anders: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐφ' ὃν εὐδόκησα (das τούτου ἀκούετε fehlt), ſondern es ſind vorher auch noch zwei himmliſche Stimmen ertönt, σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς, ἐν σοὶ ηὐδόκησα und ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Man könnte nun zwar glauben, daß Epiphanius zufällig das τούτου ἀκούετε, die Clementinen zufällig die beiden

merken, daß, da die beiden Arten in Vielem zuſammenſtimmen, auch Manches in der Beſchreibung des Epiphanius auf beide bezogen werden kann [20]).

Indem wir uns jetzt wieder zum gnoſt. Ebionitismus zurückwenden, haben wir zunächſt die Glaubwürdigkeit des Epiphanius in Bezug auf ſeine Darſtellung deſſelben einer Prüfung zu unterwerfen. Und zwar handelt es ſich, da ſeine Ebioniten ein von den vulgairen ganz verſchiedenes Gepräge tragen, nicht darum, ob nicht Einzelnes der Berichtigung bedarf, ſondern ob ſeine Darſtellung im Großen und Ganzen verfehlt und unrichtig iſt. Iſt dieſes nicht der Fall, ſo iſt nicht allein unſere Annahme einer doppelten Geſtaltung des Ebionitismus, ſondern

---

erſten Stimmen ausgelaſſen, wenn ſich nicht nachweiſen ließe, wie eben dieſe Verſchiedenheit ihren Grund in dem verſchiedenen dogmatiſchen Charakter des vulg. und gnoſt. Ebionitismus hat, wie wir gleich ſehn werden.

Stellen wir hiermit die entſprechende Stelle des nazaräiſchen Evangeliums zuſammen: fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te; tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum (vergl. §. 5.), ſo haben wir dieſelbe Stelle aus den drei verſchiedenen Recenſionen des εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους, in deren verſchiedenen Geſtaltungen ſich die dogmatiſche Verſchiedenheit der Nazaräer, der vulg. und gnoſt. Ebioniten darlegt. Nach den Erſtern war Jeſus durch den h. Geiſt erzeugt und hatte ſich von Anfang an unter ſeinem Einfluß entwickelt, daher die Anrede fili mi, wogegen nach den vulg. Ebioniten Jeſus bis zur Taufe ein durchaus gewöhnlicher Menſch war, der Act der Taufe erſt der Act ſeiner Erzeugung zum Sohn Gottes, daher ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Und wie er bis dahin nach ihrem Lehrbegriff keine Ahnung ſeines künftigen Berufs gehabt hatte, ſo waren die erſten Worte σύ μου εἶ κ. τ. λ. nur darauf berechnet, ihm denſelben zum Bewußtſein zu bringen; erſt eine andere Stimme ſollte ihn auch dem Täufer als ſolchen kund geben. Dagegen konnte nach der gnoſt. ebionit. Recenſion die Stimme nur beabſichtigen, ihn den Anweſenden als ſolchen zu verkündigen, dem ſie Gehör ſchenken müßten, τούτου ἀκούετε, für ihn ſelbſt konnte die Taufe und die himmliſche Stimme keine Bedeutung haben, daher fehlten in derſelben die Worte σύ μου εἶ κ. τ. λ. und ἐγὼ σήμερον κ. τ. λ.

20) So z. B. im Feſthalten an der Beſchneidung, in der Verwerfung des Apoſtels Paulus, daher wir ſchon bei der Darſtellung des vulg. Ebionitismus die Schmähungen gegen ihn mitgetheilt haben, die Epiphanius den Ebioniten zur Laſt legt (vergl. §. 7. Anm. 33.).

auch der gnoſt. Ebionitismus der Clementinen unzweifelhaft erwieſen.

Es iſt ſchon früher bemerkt worden, daß ſeit Mosheim bis auf Neander's gnoſt. Syſteme faſt ganz allgemein (vgl. S. 24 ff.) und noch ſeit dieſer Zeit von nicht Wenigen (vgl. S. 32 ff.) über die Beſchreibung des Epiphanius ein unbedingtes Verdammungsurtheil gefällt worden iſt. Allein die vorgebrachten Gründe ſind völlig nichtig. Wenn man den abweichenden Charakter ſeiner Beſchreibung von den frühern geltend machte, ſo beruht dies auf einer Nichtbeachtung der mannigfachen Spuren, die wir ſchon vor ihm von ſeinen Ebioniten finden, und die uns, mit ſeiner Beſchreibung zuſammengehalten, auch ohne das ausdrückliche Zeugniß des Origenes und Euſeb eine doppelte Geſtaltung des Ebionitismus anzunehmen nöthigen müßten. Seine Leichtgläubigkeit und Einfalt, ſein Ketzerhaß, auf welche man ebenfalls verwies, könnten wohl Grund ſein von einzelnen Entſtellungen, nie aber von einer total verfehlten Darſtellung. Anderſeits iſt dagegen aber in die Wagſchale zu legen, daß kein Vater durch ſeine äußere Stellung ſo ſehr befähigt war, uns über die Lehren der Ebioniten genaue Auskunft zu geben, als er. Nicht allein hatte er lange Jahre hindurch als Vorſteher eines Kloſters in der Nähe von Eleutheropolis in Paläſtina die beſte Gelegenheit gehabt, die Ebioniten kennen zu lernen, ſondern auch noch ſpäter war ihm als Biſchof von Salamis auf Cypern, wohin ſich ebenfalls der Ebionitismus verbreitet hatte (vgl. §. 6.), dieſelbe Gelegenheit geboten, daher denn faſt alle ſeine Nachrichten auf mündlichen Erkundigungen beruhen (vgl. Anm. 24.). — Ganz ungegründet iſt der Vorwurf, Epiphanius geſtehe ſelbſt ein, die Ebioniten und Elceſaiten vermiſcht zu haben. Denn in der Stelle, auf welche man ſich hierfür beruft, c. 3., ſtellt Epiphanius als bloße Vermuthung auf (τάχα δὲ οἶμαι), daß die Ebioniten ſich wohl mit den Elceſaiten (Elxai) verbunden haben möchten, offenbar durch die innere Verwandſchaft veranlaßt, eine äußere Verbindung anzunehmen. Und wie will man dieſe Annahme damit reimen, daß ſich ſchon vor ſeiner Zeit vielfache Spuren ſeiner Ebioniten finden, wie damit, daß ſich das Syſtem ſeiner Ebioniten in den Clementinen wiederfindet, was doch höchſt merk-

würdig ſein müßte, wenn ſeine Beſchreibung Ebioniten und Eleſaiten mit einander vermiſcht hätte — ganz abgeſehn davon, daß ſich nachweiſen läßt, wie ſeine Hauptquelle mündliche Erkundigungen ſind!

Die erwähnte Uebereinſtimmung mit den Clementinen, deren Beachtung in der neueſten Zeit meiſtens die Polemik gegen des Epiphanius Darſtellung hat verſtummen laſſen, iſt von andern Seiten grade als neues Argument gegen deren Glaubwürdigkeit benutzt worden. Epiphanius, hat man eingewandt, hat ſeine Beſchreibung aus dieſer Schrift entlehnt, die er nach c. 15. kannte und für ein Product des Ebionitismus hielt [21]), ſomit hänge von der Richtigkeit dieſer

21) Epiphanius ſagt hier, daß die Ebioniten die von Clemens verfaßten περίοδοι Πέτρου ihrem Lehrbegriff gemäß verfälſcht hätten. Χρῶνται δὲ καὶ ἄλλαις τισὶ βίβλοις, ὅθεν ταῖς περιόδοις καλουμέναις Πέτρου ταῖς διὰ Κλήμεντος γραφείσαις, νοθεύσαντες μὲν τὰ ἐν αὐταῖς, ὀλίγα δὲ ἀληθινὰ ἐάσαντες. Die περίοδοι Πέτρου ſind die Recognitionen (vergl. S. 274 ff.), mit der angeblich verfälſchten Ausgabe können alſo nur unſere Clementinen gemeint ſein, was ſich auch durch die mitgetheilten Stellen vollkommen beſtätigt. Waren die Clementinen gleich in Wirklichkeit die Grundſchrift, die Recognitionen dagegen eine der Rechtgläubigkeit wenigſtens näher gebrachte Ueberarbeitung (ſ. S. 316 ff.), ſo kann es doch auf keinen Fall befremden, daß Epiphanius dies Verhältniß umkehrt. Selbſt wenn er die letztern nicht für eine ächt clementiniſche Schrift gehalten hätte, was er nach den angeführten Worten anzunehmen ſcheint *), würde er ſicher die weit mehr häretiſchen Clementinen als eine verfälſchte Ausgabe der Recognitionen betrachtet haben. Denn auch Ruffin ſchrieb den Recognitionen vor den Clementinen eine größere Urſprünglichkeit zu, obwohl er die erſteren in der vorliegenden Geſtalt (vergl. S. 128.) nicht für eine ächt clementiniſche Schrift hielt. — Daß er beide als duas editiones ejusdem operis kannte, geht aus ſeiner Vorrede zur Ueberſetzung der Recogn. (vergl. Cap. III. §. 2.) hervor, daß er den Recogn. größere Urſprünglichkeit beilegt, daraus, daß er dieſe und nicht die andere Ausgabe «ejusdem operis», die Clementinen, überſetzte. —

Ganz unrichtig iſt die Meinung Schenkel's de eccles. etc. p. 51., daß die ächten περίοδοι Πέτρου, deren Verfälſchung hier die Ebioniten angeklagt werden, unſere Clementinen, die von den Ebioniten verfälſchten περίοδοι eine verloren gegangene ebionitiſche Recenſion derſelben ſind — eine Anſicht, die ſchon dadurch allein fällt, daß der Name περίοδοι Πέ-

*) Ich bitte das S. 128. über Epiphanius Anſicht hinſichtlich der Recognitionen Bemerkte demnach zu berichtigen. Vergl. das Verzeichniß der Druckfehler und Berichtigungen.

Annahme die Glaubwürdigkeit ſeiner Beſchreibung ab, auf keinen Fall könne alſo aus der Uebereinſtimmung der Clementinen mit der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius ihr ebionitiſcher Charakter erſchloſſen werden [22]). Aber nicht nur iſt jene Vorausſetzung eine völlig unerweisbare [23a]), ſondern eine erweislich unrichtige. Denn wie ſollte Epiphanius — um der bei aller

---

τρου nicht den Clementinen, ſondern den Recognitionen angehört (vergl. S. 104. u. 274 ff.). Sodann beruht ſie auf der falſchen Vorausſetzung, daß unſere Clementinen ein vom dogmatiſchen Charakter des Ebionitismus ganz abweichendes Gepräge tragen, was wieder mit ſeiner alleinigen Anerkennung der vulgairen Ebioniten zuſammenhängt (vergl. S. 33.). Wenn Schenkel endlich meint, daß das, was Epiphanius aus den verfälſchten περιοδοι mittheile, nicht auf unſere Clementinen paſſe, daher eine verfälſchte Ausgabe derſelben vorausſetze, ſo iſt dies ebenfalls unrichtig. Alles, was Epiphanius mittheilt, findet ſich in unſern Clementinen wieder, die Verwerfung der altteſt. Propheten (vergl. S. 193 ff.), die Empfehlung der Ehe (S. 246 f.), die Nachricht, daß Petrus ſich täglich gebadet (was freilich ausdrücklich nicht bemerkt iſt, aber einmal wird häufig von ihm berichtet, daß er ſich gebadet, ſodann bringt er in den Clementinen vielfach auf öftere Waſchungen, vergl. S. 225., und legt dem Waſſer eine geheime Kraft bei S. 229.) und alles Fleiſcheſſens enthalten habe (vergl. S. 223 ff.).

22) So der Recenſent der Baurſchen Schrift über die Lehre von der Dreieinigkeit in Rheinwald's Repertorium 1842. Auguſtheft S. 109. Einen ähnlichen Einwurf hatte ſchon Schenkel erhoben l. l. p. 50 seqq. Dieſer meint nämlich, Epiphanius habe ſeine Schilderung aus einer verloren gegangenen Ueberarbeitung unſerer Clementinen von Seiten der Ebioniten entlehnt, und Alles in dieſer für Anſicht der Ebioniten genommen, was mit den Briefen des Clemens nicht übereingeſtimmt habe, daher denn die Aehnlichkeit ſeiner Beſchreibung mit unſern Clementinen. Dieſe ganze Hypotheſe fällt ſchon mit ſeiner Anſicht über die von Epiphanius erwähnten περιοδοι Πέτρου (vergl. die vor. Anm.), ganz abgeſehen davon, daß die ſo große Uebereinſtimmung ſeiner Beſchreibung mit unſern Clementinen höchſt wunderbar ſein müßte, wenn dieſe aus einer verfälſchten Ausgabe derſelben entnommen wäre, abgeſehen davon, daß ſich nachweiſen läßt, wie wir gleich zeigen werden, daß ſeine Nachrichten hauptſächlich auf perſönlichem Verkehr mit den Ebioniten beruhen.

23a) Seine Bekanntſchaft mit den Clementinen kann doch wohl ebenſowenig einen Beweis hierfür hergeben — zumal da er ja auch andere von ihren Schriften kennt, vergl. c. 16. 23. — als die Uebereinſtimmung ſeiner Beſchreibung mit dem Lehrbegriff derſelben, die doch gewiß auch erklärlich iſt, wenn die Darſtellung des Epiphanius nicht aus den Clementinen entnommen, ſondern der Wahrheit gemäß iſt.

Aehnlichkeit oft bedeutenden Abweichungen der Clementinen von seiner Darstellung (vergl. Anm. 29. 31. 32. 46.) nicht zu gedenken — wohl jene so auffallenden Lehren dieser Schrift, daß Adam nicht gesündigt habe [23b]), dagegen Eva das Princip der Sünde sei, ihre Lehre von dem Gesetz der Syzygien, ihre eigenthümliche Theorie über die Entstehung der Welt, ihre Annahme einer endlichen Vernichtung der Bösen u. s. w. ganz übergangen haben, wenn er seine Beschreibung aus den Clementinen entlehnt hätte! Wie wäre es dabei erklärlich, daß er, da er doch manche Stellen aus dem Evangelium der Ebioniten mittheilt, keine einzige aus den Clementinen, die deren eine so reichliche Anzahl enthalten, entnommen hat, da er doch ihr Evangelium nicht selbst in Händen hatte, sondern die mitgetheilten Bruchstücke nur aus abgeleiteten Quellen schöpfte (vgl. Anm. 17.)! Wie ließe sich die Erscheinung begreiflich machen, daß er Manches mittheilt, dessen Zusammenhang mit dem ebionitischen System ihm selbst nicht klar, erst durch die Clementinen aufgeschlossen wird, daß diese, wie wir nachher sehen werden (vergl. Anm. 26. 34. 38.), manche Lücken ausfüllen, manche Unklarheiten heben müssen! — Dazu kommt vor Allem, daß sich unzweifelhaft darthun läßt, wie seine Hauptquelle — mag er immerhin Einzelnes aus den ebionitischen Schriften, die er c. 15. 16. 23. anführt, und somit auch aus den Clementinen geschöpft haben — der persönliche Verkehr mit den Ebioniten war [24]), zu dem ihm, wie wir oben

---

23b) Allerdings werden wir später (Anm. 33.) sehn, daß wir diese Annahme auch ohne daß Epiphanius derselben gedenkt, bei seinen Ebioniten voraussetzen müssen. Ich glaube aber aus seinem Schweigen über dieselbe folgern zu dürfen, daß sie ihm nicht bekannt war (wie hätte er wohl unterlassen können eine so auffallende Lehre zu übergehn), und hieraus, daß er seine Beschreibung nicht aus den Clementinen entnommen haben kann.

24) Schon die große Ausführlichkeit und Genauigkeit der Beschreibung des Epiphanius zusammengehalten mit dem Umstand, daß er mehr als irgend ein anderer Vater Gelegenheit hatte, die Ebioniten persönlich kennen zu lernen, muß die Meinung nahe legen, daß dieselbe auf mündlichen Erkundigungen beruht. Daß dies aber wirklich der Fall ist, darüber kann eine genaue Beachtung seiner Nachrichten nicht zweifelhaft lassen. Ueberall theilt er Worte der Ebioniten mit, überall erkennt man den Augenzeugen. Wenn man einen von ihnen fragt, heißt es c. 15., warum

geſehen, ſeine äußere Lage eine ſo beſonders günſtige Gelegenheit darbot. Hat Epiphanius nun aber ſeine Beſchreibung aus dieſer Quelle entnommen, ſo leuchtet leicht ein, daß ihre Treue eine glänzende Beſtätigung erhält, wenn wir eine Schrift beſitzen, deren dogmatiſcher Charakter mit jener Darſtellung übereinſtimmt. Es ſind dies unſere Clementinen, die eben wegen dieſer Uebereinſtimmung ein Product des gnoſt. Ebionitismus ſein müſſen.

Somit haben wir eine doppelte Quelle für unſere Kenntniß des gnoſt. Ebionitismus, jede derſelben bedarf der Ergänzung durch die andere. Wie wir in den Clementinen einen Prüfſtein haben für die Beurtheilung, in wie weit der Ketzerhaß oder die Unfähigkeit, ſich in ein fremdes Syſtem hineinzuverſetzen, oder endlich Unkenntniß den Epiphanius zu ſchiefen oder unwahren Darſtellungen geführt hat, wie wir durch ſie in den Stand geſetzt ſind, manches Lückenhafte in ſeiner Darſtellung zu ergänzen, ſo gibt uns die Beſchreibung des Epiphanius einen Maaßſtab für die Beurtheilung, in wie weit das Syſtem der Clementinen der Richtung, welche der Verfaſſer

---

ſie ſich des Fleiſchgenuſſes enthalten, ſo weiß er keine andere, als dieſe abgeſchmackte Antwort zu geben: «weil das Fleiſch aus geſchlechtlicher Vermiſchung entſteht». Und jene Verläumdungen gegen den Paulus c. 16., die wir §. 7. mitgetheilt, hatte Epiphanius ſicher ſelbſt von ihnen vernommen, zumal er c. 25. ſagt, daß er noch viel mehr von denſelben erzählen könnte. Und wenn er c. 17. erzählt, daß die Ebioniten ſich ſelbſt ihrer Armuth rühmten, *διὰ τό, φασιν, ἐν χρόνοις τῶν ἀποστόλων πωλεῖν τὰ αὐτῶν ὑπάρχοντα*, wenn er in demſelben Capitel die myſtiſchen Anrufungsformeln, deren ſie ſich bei ihren Waſchungen bedienten, mittheilt, *βοηθῆτέ μοι κ. τ. λ.*, wenn er am Schluß des Capitels wiederum eine Antwort des Ebioniten anführt, ſo können wir wohl mit Recht vorausſetzen, daß er alles Dieſes aus ſeinem perſönlichen Verkehr mit ihnen geſchöpft hat. Weiter iſt hinzuzunehmen die Stelle c. 18: Wenn man zu ihnen davon redet, wie Abraham den Engeln ein Kalb vorgeſetzt, wie Noah Fleiſch gegeſſen, wie Iſaak und Jakob geopfert u. ſ. w., ſo ſchenken ſie dem keinen Glauben und ſagen: «was kümmert uns das Geſetz» u. ſ. w. — — — Wenn man ſie aber weiter fragt, woher ſie denn ihre Nachrichten über Moſes, Abraham hätten, ſo antworten ſie, es ſei ihnen dies von Chriſto geoffenbaret. Vergl. auch c. 26: Chriſtus, ſagt der Ebionit, iſt beſchnitten, auch Du laß Dich beſchneiden — Worte, die Epiphanius ſicher ſelbſt von ihnen vernommen hatte.

vertritt, oder seiner Individualität angehört. — Jedoch ist dabei wohl zu bedenken, daß der gnostisch-ebionitische Lehrbegriff in einzelnen Punkten selbst zu derselben Zeit verschieden ausgeprägt sein und besonders in dem Zeitraum, der zwischen der Abfassung der Clementinen und der Darstellung des Epiphanius liegt, Veränderungen erfahren haben konnte, daher wir nicht bei allen Abweichungen den Epiphanius einer irrigen Darstellung, oder den Verfasser der Clementinen einer Abweichung von der gemeinsamen Lehre seiner Partei zeihen dürfen.

Die charakteristische Lehre der gnost. Ebioniten ist nach der Darstellung des Epiphanius wie der Clementinen [25]) die Unterscheidung des ächten Judenthums oder der Urreligion von der Religion des a. Test. und die Identificirung des erstern mit dem Christenthum.

Dies hängt mit ihrer Unterscheidung einer doppelten Classe von Propheten, der wahren und falschen, eng zusammen. Zur Zahl der letztern rechneten sie alle Propheten des a. Test. außer dem Moses, der jener andern Reihe angehört. Demnach verwarfen sie alle altest. Schriften mit Ausnahme des Pentateuchs, allein auch diesem legten sie nicht unbedingt göttliches Ansehen bei. Moses, nahmen sie an, hat selbst nichts aufgeschrieben, sondern das Gesetz in mündlicher Tradition fortgepflanzt wissen wollen. Erst später ward dasselbe aufgezeichnet, damit aber zugleich verfälscht [26]). So ist denn das

25) Ich beziehe mich in dem Folgenden, ohne für gewöhnlich zu citiren, auf die Darlegung des Lehrbegriffs der Clementinen, wie die Darstellung des gnost. Ebionitismus nach dem Bericht des Epiphanius. — Wo ich ohne weitere Bemerkungen etwas als dem gnost. Ebionitismus angehörig darstelle, da stimmt die Beschreibung des Epiph. mit den Clement. überein.

26) Epiphanius berichtet uns einfach, daß die gnost. Ebioniten Vieles im Pentateuch verworfen hätten c. 18. Wie stimmt dies aber mit ihrer Ansicht, daß Moses zu den wahren Propheten gehört hat, deren Lehre durchaus dieselbe ist? Den Widerspruch löset nun die Theorie der Clementinen, daß Moses selbst nichts aufgeschrieben u. s. w., daher wir diese auch bei den Ebioniten des Epiph. voraussetzen, also dem gnost. Ebionitismus überhaupt beilegen müssen.

ganze a. Teſt. voller Widerſprüche, neben dem Wahren findet ſich ebenſoviel Irriges und Falſches. Daher fordert denn Chriſtus in ihrem Evangelio auf: γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι [27]). Mit den Propheten des a. Teſt. verwarfen ſie auch Johannes den Täufer [28]).

Dieſer Reihe der falſchen Propheten ſteht die Reihe der wahren gegenüber, Adam, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Aaron, Moſes, Jeſus [29]). Wenn jene nur nach eigner Einſicht geredet haben [30]), ſo ſind dieſe das Organ des höchſten

---

27) Dieſe Stelle ſtand in dem von den Clementinen benutzten, d. i. (vergl. Anm. 12b) dem Evangelium der gnoſt. Ebioniten. Vergl. h. II, 51. III, 50. XVIII, 20.

28) Dies ſtellt Credner (Beitr. S. 345. Anm. 3.) in Abrede, indem er der Anſicht iſt, daß die Verwerfung des Johannes den Clementinen eigenthümlich ſei, da ſie in ihrer Lehre von den Syzygien, die allerdings zu ihren beſondern Lehren gehört (vergl. weiterhin), begründet ſei. Allein die Clementinen verwarfen den Johannes nicht nur als σύζυγος von Chriſtus (vergl. oben S. 156.), ſondern auch weil er zur Zahl der altteſt. Propheten (ἐν γεννητοῖς γυναικῶν h. II, 17., d. h. nach ihnen zu den altteſt. oder falſchen Propheten, ſ. oben S. 193.) gehörte. Aus dieſem Grunde nun mußte ihn der gnoſt. Ebionitismus überhaupt verwerfen. Dazu kommt, daß Johannes der Täufer als der wiedererſcheinende Elias betrachtet wurde, von dieſem meldet Epiphanius aber ausdrücklich, daß er von den Ebioniten verworfen ſei, h. XXX, 18. — Daß auch im Evangelium der gnoſt. Ebioniten nach dem Zeugniß der Clementinen der Taufe Jeſu durch den Johannes gedacht war (vgl. Anm. 19.), kann keinen Einwand hiergegen begründen, da in dieſem der Taufe in Bezug auf Jeſum ſelbſt gar keine Bedeutung beigelegt ward. Vergl. Anm. 19. am Ende.

29) Zu bemerken iſt die Abweichung, daß Epiphanius des Henoch nicht gedenkt, den die Clementinen immer in der Reihe der wahren Propheten aufführen, daß in den Clementinen dagegen Aaron, den die Ebioniten des Epiph. zu den wahren Propheten zählen, nicht allein unter dieſen nicht erſcheint, ſondern als Syzygie von Moſes, d. h. als grader Gegenſatz von dieſem dargeſtellt wird (vergl. S. 156.). Da die Annahme des Geſetzes der Syzygien den Clementinen, wie wir weiterhin ſehen werden, eigenthümlich iſt, ſo können wir gewiß vorausſetzen, daß der gnoſt. Ebionitismus im Allgemeinen den Aaron zu den wahren Propheten zählte, dagegen nicht den Henoch, den die Clementinen aufnahmen, um die Stelle des Aaron zu erſetzen. Wichtig ſind dieſe Abweichungen zum Beweis, daß Epiphanius ſeine Darſtellung nicht aus den Clementinen geſchöpft hat.

30) Die προφῆται συνέσεως des Epiph. im Gegenſatz zu den

geſchaffenen Geiſtes geweſen — des χριστός der Ebioniten des Epiphanius, der σοφία der Clementinen —, der in Adam wie in Jeſu ſelbſt Menſch geworden iſt, mit Abraham, Iſaak — — —, Moſes aber nur in inniger Verbindung geſtanden hat [31]). Untrüglichkeit und Unſündlichkeit ſind die Merkmale der wahren Propheten [32]), daher alle Stellen des Pentateuchs, welche von den genannten Männern etwas Unſittliches berichten, zu den verfälſchten gehören müſſen, daher denn auch Adam nicht geſündigt und den Tod als Strafe erlitten haben kann, ſondern dieſer Naturnothwendigkeit geweſen ſein muß [33]). Zu-

---

προφῆται ἀληθείας. Vergl. damit das ἐξ ἰδίας κινήσεως τοὺς προφήτας λελαληκέναι des Methodius. Hinſichtlich der Clementinen vergl. S. 192 ff.

31) So nach dem Bericht des Epiphanius, dagegen erſchien nach den Clementinen die Sophia auch in dieſen (vergl. S. 195.). Demnach könnten wir verſucht ſein, dieſelbe Anſicht auch den Ebioniten des Epiphanius beizulegen und ihn eines Mißverſtändniſſes ihrer Lehre zu beſchuldigen. Dieſer Meinung war ich früher (vergl. S. 18. Anm.), erkenne aber jetzt, daß wir hierzu ſicher nicht berechtigt ſind, und eine Verſchiedenheit im gnoſt. Ebionitismus in dieſem Punkte annehmen müßten, wenn ſich nicht nachweiſen ließe, daß dieſe Anſicht den Clementinen eigenthümlich iſt, da ſie mit den ihnen eigenthümlichen Vorſtellungen über die Merkmale der wahren Prophetie zuſammenhängt (vergl. weiterhin).

32) Nach den Clementinen (S. 186 ff.) ſind außer Allwiſſenheit, Untrüglichkeit und Unſündlichkeit noch nothwendige Erforderniſſe des wahren Propheten, daß er den Geiſt immer beſitzen und ein klares Bewußtſein von dem haben müſſe, was er rede. Beides Letztere iſt als eigenthümliche Lehre des Verfaſſers zu betrachten (vergl. weiterhin), dagegen Untrüglichkeit (wenn gleich nicht Allwiſſenheit) und Unſündlichkeit müſſen wir auch nach den Ebioniten des Epiphanius als Merkmale des wahren Propheten anſehen, Unſündlichkeit, weil ſie die wahren Propheten als δίκαιοι betrachteten, h. XXX, 18. (vergl. Anm. 1.), und die Stellen des Pentateuchs, in denen etwas Unſittliches von ihnen berichtet wird, für verfälſcht erklärten, Untrüglichkeit, weil ſie die Lehre der wahren Propheten für durchaus dieſelbe anſahen. — Ob übrigens die Unſündlichkeit nach ihnen in der Unmöglichkeit zu ſündigen, die Untrüglichkeit in der Unmöglichkeit die Unwahrheit zu reden, beſtanden habe, wie nach den Clementinen, iſt ſehr zweifelhaft. — Daß die Worte des Irenäus quae autem sunt prophetica etc. auf die gnoſt. Ebioniten treffend paſſen, leuchtet ein. Vergl. unſere Erklärung §. 7.

33) Die Anſicht der Clementinen, daß Adam nicht geſündigt habe, müſſen wir, obwohl ſie von Epiphanius den Ebioniten nicht beigelegt

letzt iſt der Chriſtos oder die Sophia in Jeſu erſchienen, und zwar nicht etwa erſt von ſeiner Taufe, ſondern gleich von Anfang ſeines Daſeins an, weshalb er dieſes auf übernatürliche Weiſe empfangen haben muß [34]). So hoch nun auch die Sophia über alle andern erſchaffenen Weſen erhaben iſt, als vor allen Geſchöpfen erſchaffen, größer als alle Erzengel, von Gott zum

---

wird, doch bei ihnen vorausſetzen. Gewiß werden ſie, wenn ſie die Patriarchen (vergl. Epiph. h. XXX, 18.) als völlig Gerechte darzuſtellen ſuchten, dies noch viel mehr von Adam gethan haben, da ja in dieſem der Chriſtos ſelbſt erſchien. Daraus folgt weiter, daß ſie, wie die Clementinen, den Tod nicht als Sündenſtrafe, ſondern als von Anfang an geordnete Naturnothwendigkeit betrachten mußten.

34) Im Betreff der Clementinen vergl. S. 200 ff., der Ebioniten des Epiph. das vorher Entwickelte, namentlich Anm. 14.

Wahrſcheinlich betrachtete der gnoſt. Ebionitismus die Entſtehung Jeſu als eine durch keine Geburt vermittelte Annahme einer Menſchennatur. Dies haben wir S. 208 f. als Anſicht der Clementinen erkannt. Und auch die Beſchreibung des Epiph. führt auf die gleiche Annahme, da ſich jene Stellen, in denen er den Ebioniten Doketismus vorwirft (vergl. Anm. 14.), wie die Stelle, in der er die Menſchwerdung des χριστός in Jeſu als eine Annahme des Körpers Adams darſtellt, h. XXX, 3. (καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο), ſehr wohl unter dieſer Vorausſetzung erklären. Iſt nämlich jene Anſicht der Clementinen von der Entſtehung Jeſu gleich keineswegs eine doketiſche (worüber S. 208. Anm. 11.), ſo iſt doch klar, daß ſie leicht als ſolche angeſehen werden konnte, wie daß die gnoſtiſch-ebionitiſche Lehre, daß der χριστός in Adam und Jeſu erſchienen iſt, beide mithin identiſch ſind, verbunden mit der Annahme, daß die Menſchwerdung des χριστός in Jeſu in einer durch keine Geburt vermittelten Annahme einer Menſchennatur beſtanden, gar leicht zu dem Mißverſtand führen konnte, als ob die Menſchwerdung des χριστός in Jeſu in der Annahme des Körpers von Adam beſtanden. Noch iſt zu bemerken, daß auch Timotheus Presbyter von Conſtantinopel, der nach Cotelerius vor dem Beginn der monotheletiſchen Streitigkeiten lebte (vgl. die monumenta eccl. graec. von Cotelerius tom. III. Lutet. Paris. 1686. p. 386 seqq. περὶ Ἐβιωναίων), und Pſeudoabdias lib. X, 3. die Ebioniten des Doketismus beſchuldigen.

Kaum der Erwähnung bedarf es, daß wir bei dieſer Annahme die Claſſe der διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Orig. und Euſeb, welche Chriſtum von einer Jungfrau geboren ſein ließ, nichts deſtoweniger auf die gnoſt. Ebioniten beziehn dürfen, da dem Orig. und Euſeb wohl nur, daß ſie eine übernatürliche Entſtehung annahmen, aber nicht das Genauere darüber bekannt war.

Herrſcher über das künftige Reich eingeſetzt, ſo iſt ſie doch keineswegs ſelbſt Gott, daher ſich Jeſus nie Gott, ſondern nur Sohn Gottes genannt hat [35]). Darauf, daß Adam, die Patriarchen, Moſes, Jeſus als Organe der Sophia die wahren Propheten geweſen ſind, beruht die Identität der Urreligion oder des ächten Judenthums mit der chriſtlichen Religion. Da aber der ächte Moſaismus im a. Teſt. verfälſcht iſt, ſo war der Zweck der letzten Erſcheinung der Sophia in Jeſu, dieſen von den altteſt. Verfälſchungen zu reinigen, und die Wahrheit, die ſich bisher nur als Geheimlehre erhalten hatte [36]), zum Gemeingut Aller zu erheben, und auch den Heiden zugänglich zu machen [37]). Demnach hat Alles, was wirklich von Moſes herrührt, eine ewige Gültigkeit, das Kriterium, was ächt moſaiſch und was ſpäter hinzugekommen iſt, gibt die Lehre Chriſti [38]), der ſelbſt erklärt hat *οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον* [39a]). Daher kann der Opfercultus nicht von Moſes her-

35) Vergl. die Clementinen h. XVI, 15., ſ. oben S. 138—44. Ganz gewiß dürfen wir vorausſetzen, daß die Ebioniten des Epiph. mit dem Verf. der Clementinen die aus dem Judenthum ſtammende ſtarr monotheiſtiſche Richtung getheilt haben.

36) Daß ſich die Wahrheit bis auf Chriſtum in geheimer Ueberlieferung fortgepflanzt habe, wird ausdrücklich zwar nur vom Verf. der Clementinen behauptet (vergl. S. 199.). Dennoch kann nicht zweifelhaft ſein, daß nicht auch die Ebioniten des Epiph. derſelben Anſicht geweſen ſind. Nahmen dieſe mit den Clementinen an, daß die von Adam, den Patriarchen und Moſes verkündete Lehre mit der chriſtlichen identiſch geweſen iſt, ſo werden ſie auch jene andere Anſicht, daß ſich die von ihnen überlieferte Wahrheit bis auf ihn als Geheimlehre erhalten, getheilt haben. Dazu kommt, daß auch nach den Ebioniten des Epiph. Moſes die Wahrheit in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt wiſſen wollte. Sollte denn dies nach ihrer Anſicht nicht wirklich geſchehen ſein?

37) Auch dies geben ausdrücklich zwar nur die Clementinen an.

38) Epiph. berichtet h. XXX, 18., daß die Ebioniten auf die Frage, woher ſie denn ihre Nachrichten über die Patriarchen hätten, da ſie ſo Vieles, was im Pentateuch von ihnen erzählt werde, verwürfen, die Antwort geben, Chriſtus habe es ihnen offenbart (*λέγει, ὅτι χριστός μου ἀπεκάλυψε*) — offenbar ein Mißverſtand der Anſicht, welche der Verf. der Clementinen aufſtellt, daß Chriſtus das Wahre und Falſche im Pentateuch habe ſondern lehren.

39a) Dieſe Stelle ſtand in ihrem Evangelium nach den Clementinen h. III, 51.

rühren, da Christus erklärt, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας (Epiph. XXX, 16.), und so müssen auch die Stellen des Pentateuchs verfälscht sein, nach denen die Patriarchen und Moses geopfert haben sollen (Epiph. h. XXX, 18.). Dagegen kommt der Vorschrift der Beschneidung, der Sabbathfeier, des Fastens absolute Gültigkeit zu [39b]).

So war Christus den gnost. Ebioniten, wie den vulg., nur Lehrer der Wahrheit, die Versöhnung fand im System der erstern so wenig als in dem der letztern eine Stelle. Aber wenn die vulg. von den Vorstellungen des Messias als eines irdisch mächtigen Königs nicht lassen konnten, und deshalb das, was sie in der ersten Ankunft nicht erfüllt sahen, auf die zweite übertrugen (vergl. §. 7.), so waren die gnost. Ebioniten von den chiliastischen Erwartungen jener weit entfernt [40]), und betrachteten die Verheißungen der Propheten, auf welchen diese Erwartungen ruhten, grade als Beweis, daß jene falsche Propheten gewesen seien [41]). Nur das zukünftige Reich war nach ihnen Christo übergeben, das gegenwärtige dagegen von Gott der Herrschaft des Teufels unterworfen, der jedoch weder unerschaffen war, noch eine von Gott unabhängige Macht be-

---

39b) Die Clementinen urtheilen in dieser Hinsicht insofern milder, als sie die Beschneidung u. s. w. nicht als etwas absolut Nothwendiges, sondern nur als etwas besonders Verdienstliches ansehn. Vergl. S. 244.

40) Der Chiliasmus widerstreitet dem ganzen System der Ebioniten des Epiph. eben so sehr als dem der Clementinen (vergl. S. 251.).

41) Wenn die Ebioniten des Epiph. mit dem Verf. der Clementinen in der Bekämpfung der Vorstellung vom Messias, als einem irdisch herrlichen König, wie in der Verwerfung der alttest. Propheten zusammenstimmen, so werden sie unzweifelhaft mit dem Letztern auch die Verheißungen eines irdischen Glücks im messian. Reich durch die Propheten als Beweis gebraucht haben, daß diese falsche Propheten gewesen seien. — Wie die vulg. Ebioniten ihre messian. Vorstellungen besonders aus den Propheten entlehnten, so gingen die gnostischen vorzugsweise auf den Pentateuch zurück, den sie ja nicht ganz und gar verwarfen. Dies geht aus einer Stelle ihres Evangeliums hervor, die uns in den Clementinen h. III, 53. aufbewahrt ist, in der Christus sagt: ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωυσῆς προεφήτευσεν, εἰπών· προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος — — — ὥσπερ καὶ ἐμέ. Vgl. 5 Mos. 18, 15.

saß [42]). — Hierin ist die streng asketische Richtung des gnost. Ebionitismus begründet. Ist der Teufel der Herr dieser Welt, dann ist die Berührung alles Irdischen soviel wie möglich zu meiden, der Besitz alles dessen, was nicht durchaus nothwendig ist zum Leben, sündhaft. Daher ist das Fasten überaus heilsam, das öftere Baden anzuempfehlen, nach dem ehelichen Beiwohnen durchaus nothwendig, der Genuß des Weins und Fleisches absolut verwerflich, — doch die Ehe erlaubt und empfehlenswerth.

Das Gewicht, welches die Clementinen im Gegensatz zur Gesinnung einerseits auf die äußere That, anderseits auf die bloße Erkenntniß legen, dürfen wir gewiß als aus dem Judenthum stammend dem gnost. Ebionitismus überhaupt beilegen. Die theosophisch-mystische Richtung, mit der die Hochschätzung des bloßen Erkennens zusammenhängt, zeigt sich auch in ihrer Ansicht von einer mystischen Kraft des Wassers, in ihren Anrufungen der Engel und dem Werth, den sie auf die Kenntniß der Engelnamen legten [43]). Und wie in den Clementinen die Ueberschätzung des Erkennens mit der Gestattung der s. g. fraus pia zusammenhing, so finden wir die letztere auch bei den Ebioniten des Epiphanius [44]). — Die Verwerfung des Apostels Paulus ist den Clementinen und den Ebioniten des Epiphanius gemeinsam. Und gewiß dürfen wir auch bei den letztern voraussetzen, daß sie, wie der Verf. der Clementinen, dieselbe dadurch gerechtfertigt, weil er nicht, wie die übrigen Apostel, mit Christo in persönlicher Verbindung gestanden und von ihm selbst eingesetzt worden sei [45]).

Taufe und Abendmahl behielten sie bei, die Wirkungen

42) Hinsichtlich der Clementinen vergl. S. 162 ff. Daß auch die Ebioniten des Epiph. derselben Ansicht sind, geht aus ihrer streng monotheistischen Richtung hervor.

43) Im Betreff der Clementinen vergl. S. 164., der Ebioniten des Epiph. h. XXX, 17., wo er berichtet, daß sie bei ihren Waschungen Himmel, Erde, Salz, Wasser und die Engel der Gerechtigkeit anriefen.

44) Und zwar finden wir bei ihnen diesen Grundsatz factisch geltend gemacht in der Menge der apokryphischen Schriften, die aus ihrer Mitte hervorgegangen waren. Epiph. h. XXX, 16. 23.

45) Schon die Judaisten der apostol. Zeit verwarfen den Paulus ja aus diesem Grunde. Vergl. §. 7. Anm. 30.

der erstern leiteten sie von einer geheimen Kraft des Wassers ab; das Abendmahl feierten sie auf verschiedene Weise, indem sie sich statt des Weines entweder des Wassers oder des Salzes bedienten [46]).

Als eigenthümliche Ansichten der Clementinen sind demnach hauptsächlich [47]) anzusehn zunächst ihre Schöpfungstheorie, wonach Gott die Materie, die von Ewigkeit her in ihm als Eine Substanz existirt hatte, aus sich emaniren ließ, und sodann aus den vier einander entgegengesetzten Substanzen, in welche sich die Eine Substanz mit der Emanation zertheilt hatte, die Welt in ihrer jetzigen Gestalt formte und bildete [48]). Wie in der Bildung der Welt aus den vier entgegengesetzten Stoffen in ihrem System das Gesetz der Syzygien begründet ist (vergl. oben S. 156.), so haben wir auch diese Ansicht nebst den hiemit in Verbindung stehenden [49]) als eine dem Verfasser ei-

46) Nach den Clementinen (S. 229.) auf die letztere, nach Epiphanius h. XXX, 16. auf die erstere Weise. Gewiß war das Brod ihnen die Hauptsache, da nach h. XI, 36. das Abendmahl allein mit Brod gefeiert wird. Was sie an die Stelle des Weines setzten, war wohl nicht feststehend.

47) Wir müssen uns hier natürlich begnügen, nur die hauptsächlichsten namhaft zu machen.

48) Allerdings dürfen wir wohl aus der Ansicht, die wir auch bei den Ebioniten des Epiphanius finden, der Teufel sei zum Herrn über das gegenwärtige Reich eingesetzt, wie Christus über das künftige, zusammengehalten mit ihrer streng asketischen Richtung, schließen, daß sie einer Ansicht über die Entstehung der Welt zugethan waren, welche sich von dem christlichen Schöpfungsbegriff entfernte; doch sind wir gewiß nicht berechtigt, jene ausgebildete Ansicht der Clementinen bei ihnen vorauszusetzen, da diese einmal offenbar eine unmittelbare Einwirkung des Gnosticismus beurkundet (vergl. §. 10.), sodann aber mit der Lehre von der Formung der Welt aus vier entgegengesetzten Substanzen das Gesetz der Syzygien eng zusammenhängt, von dem die Ebioniten des Epiphanius nichts wissen.

49) Gewiß dürfen wir behaupten, daß die Lehre der Syzygien zu dem Eigenthümlichen der Clementinen gehört, da sich weder von ihr selbst, noch den Ansichten, die sie zur Voraussetzung hat, noch endlich von den Folgerungen aus derselben auch nur eine Andeutung in der Ebionitenbeschreibung des Epiphanius findet. Wenn nämlich die Clementinen den Aaron als σύζυγος des Moses verwerfen, so zählen ihn die Ebioniten des Epiphanius ebenfalls zu den wahren Propheten, wenn die ersteren weiter den Adam als das Princip der wahren, die Eva als σύζυγος des

Aehnlichkeit oft bedeutenden Abweichungen der Clementinen von seiner Darstellung (vergl. Anm. 29. 31. 32. 46.) nicht zu gedenken — wohl jene so auffallenden Lehren dieser Schrift, daß Adam nicht gesündigt habe [23b]), dagegen Eva das Princip der Sünde sei, ihre Lehre von dem Gesetz der Syzygien, ihre eigenthümliche Theorie über die Entstehung der Welt, ihre Annahme einer endlichen Vernichtung der Bösen u. s. w. ganz übergangen haben, wenn er seine Beschreibung aus den Clementinen entlehnt hätte! Wie wäre es dabei erklärlich, daß er, da er doch manche Stellen aus dem Evangelium der Ebioniten mittheilt, keine einzige aus den Clementinen, die deren eine so reichliche Anzahl enthalten, entnommen hat, da er doch ihr Evangelium nicht selbst in Händen hatte, sondern die mitgetheilten Bruchstücke nur aus abgeleiteten Quellen schöpfte (vgl. Anm. 17.)! Wie ließe sich die Erscheinung begreiflich machen, daß er Manches mittheilt, dessen Zusammenhang mit dem ebionitischen System ihm selbst nicht klar, erst durch die Clementinen aufgeschlossen wird, daß diese, wie wir nachher sehen werden (vergl. Anm. 26. 34. 38.), manche Lücken ausfüllen, manche Unklarheiten heben müssen! — Dazu kommt vor Allem, daß sich unzweifelhaft darthun läßt, wie seine Hauptquelle — mag er immerhin Einzelnes aus den ebionitischen Schriften, die er c. 15. 16. 23. anführt, und somit auch aus den Clementinen geschöpft haben — der persönliche Verkehr mit den Ebioniten war [24]), zu dem ihm, wie wir oben

---

23b) Allerdings werden wir später (Anm. 33.) sehn, daß wir diese Annahme auch ohne daß Epiphanius derselben gedenkt, bei seinen Ebioniten voraussetzen müssen. Ich glaube aber aus seinem Schweigen über dieselbe folgern zu dürfen, daß sie ihm nicht bekannt war (wie hätte er wohl unterlassen können eine so auffallende Lehre zu übergehn), und hieraus, daß er seine Beschreibung nicht aus den Clementinen entnommen haben kann.

24) Schon die große Ausführlichkeit und Genauigkeit der Beschreibung des Epiphanius zusammengehalten mit dem Umstand, daß er mehr als irgend ein anderer Vater Gelegenheit hatte, die Ebioniten persönlich kennen zu lernen, muß die Meinung nahe legen, daß dieselbe auf mündlichen Erkundigungen beruht. Daß dies aber wirklich der Fall ist, darüber kann eine genaue Beachtung seiner Nachrichten nicht zweifelhaft lassen. Ueberall theilt er Worte der Ebioniten mit, überall erkennt man den Augenzeugen. Wenn man einen von ihnen fragt, heißt es c. 15., warum

geſehen, ſeine äußere Lage eine ſo beſonders günſtige Gelegenheit darbot. Hat Epiphanius nun aber ſeine Beſchreibung aus dieſer Quelle entnommen, ſo leuchtet leicht ein, daß ihre Treue eine glänzende Beſtätigung erhält, wenn wir eine Schrift beſitzen, deren dogmatiſcher Charakter mit jener Darſtellung übereinſtimmt. Es ſind dies unſere Clementinen, die eben wegen dieſer Uebereinſtimmung ein Product des gnoſt. Ebionitismus ſein müſſen.

Somit haben wir eine doppelte Quelle für unſere Kenntniß des gnoſt. Ebionitismus, jede derſelben bedarf der Ergänzung durch die andere. Wie wir in den Clementinen einen Prüfſtein haben für die Beurtheilung, in wie weit der Ketzerhaß oder die Unfähigkeit, ſich in ein fremdes Syſtem hineinzuverſetzen, oder endlich Unkenntniß den Epiphanius zu ſchiefen oder unwahren Darſtellungen geführt hat, wie wir durch ſie in den Stand geſetzt ſind, manches Lückenhafte in ſeiner Darſtellung zu ergänzen, ſo gibt uns die Beſchreibung des Epiphanius einen Maaßſtab für die Beurtheilung, in wie weit das Syſtem der Clementinen der Richtung, welche der Verfaſſer

---

ſie ſich des Fleiſchgenuſſes enthalten, ſo weiß er keine andere, als dieſe abgeſchmackte Antwort zu geben: «weil das Fleiſch aus geſchlechtlicher Vermiſchung entſteht». Und jene Verläumdungen gegen den Paulus c. 16., die wir §. 7. mitgetheilt, hatte Epiphanius ſicher ſelbſt von ihnen vernommen, zumal er c. 25. ſagt, daß er noch viel mehr von denſelben erzählen könnte. Und wenn er c. 17. erzählt, daß die Ebioniten ſich ſelbſt ihrer Armuth rühmten, *διὰ τό, φασιν, ἐν χρόνοις τῶν ἀποστόλων πωλεῖν τὰ αὐτῶν ὑπάρχοντα*, wenn er in demſelben Capitel die myſtiſchen Anrufungsformeln, deren ſie ſich bei ihren Waſchungen bedienten, mittheilt, *βοηθητέ μοι κ. τ. λ.*, wenn er am Schluß des Capitels wiederum eine Antwort des Ebioniten anführt, ſo können wir wohl mit Recht vorausſetzen, daß er alles Dieſes aus ſeinem perſönlichen Verkehr mit ihnen geſchöpft hat. Weiter iſt hinzuzunehmen die Stelle c. 18.: Wenn man zu ihnen davon redet, wie Abraham den Engeln ein Kalb vorgeſetzt, wie Noah Fleiſch gegeſſen, wie Iſaak und Jakob geopfert u. ſ. w., ſo ſchenken ſie dem keinen Glauben und ſagen: «was kümmert uns das Geſetz» u. ſ. w. — — — Wenn man ſie aber weiter fragt, woher ſie denn ihre Nachrichten über Moſes, Abraham hätten, ſo antworten ſie, es ſei ihnen dies von Chriſto geoffenbaret. Vergl. auch c. 26: Chriſtus, ſagt der Ebionit, iſt beſchnitten, auch Du laß Dich beſchneiden — Worte, die Epiphanius ſicher ſelbſt von ihnen vernommen hatte.

vertritt, oder seiner Individualität angehört. — Jedoch ist dabei wohl zu bedenken, daß der gnostisch-ebionitische Lehrbegriff in einzelnen Punkten selbst zu derselben Zeit verschieden ausgeprägt sein und besonders in dem Zeitraum, der zwischen der Abfassung der Clementinen und der Darstellung des Epiphanius liegt, Veränderungen erfahren haben konnte, daher wir nicht bei allen Abweichungen den Epiphanius einer irrigen Darstellung, oder den Verfasser der Clementinen einer Abweichung von der gemeinsamen Lehre seiner Partei zeihen dürfen.

Die charakteristische Lehre der gnost. Ebioniten ist nach der Darstellung des Epiphanius wie der Clementinen [25]) die Unterscheidung des ächten Judenthums oder der Urreligion von der Religion des a. Test. und die Identificirung des erstern mit dem Christenthum.

Dies hängt mit ihrer Unterscheidung einer doppelten Classe von Propheten, der wahren und falschen, eng zusammen. Zur Zahl der letztern rechneten sie alle Propheten des a. Test. außer dem Moses, der jener andern Reihe angehört. Demnach verwarfen sie alle altest. Schriften mit Ausnahme des Pentateuchs, allein auch diesem legten sie nicht unbedingt göttliches Ansehen bei. Moses, nahmen sie an, hat selbst nichts aufgeschrieben, sondern das Gesetz in mündlicher Tradition fortgepflanzt wissen wollen. Erst später ward dasselbe aufgezeichnet, damit aber zugleich verfälscht [26]). So ist denn das

25) Ich beziehe mich in dem Folgenden, ohne für gewöhnlich zu citiren, auf die Darlegung des Lehrbegriffs der Clementinen, wie die Darstellung des gnost. Ebionitismus nach dem Bericht des Epiphanius. — Wo ich ohne weitere Bemerkungen etwas als dem gnost. Ebionitismus angehörig darstelle, da stimmt die Beschreibung des Epiph. mit den Clement. überein.

26) Epiphanius berichtet uns einfach, daß die gnost. Ebioniten Vieles im Pentateuch verworfen hätten c. 18. Wie stimmt dies aber mit ihrer Ansicht, daß Moses zu den wahren Propheten gehört hat, deren Lehre durchaus dieselbe ist? Den Widerspruch löset nun die Theorie der Clementinen, daß Moses selbst nichts aufgeschrieben u. s. w., daher wir diese auch bei den Ebioniten des Epiph. voraussetzen, also dem gnost. Ebionitismus überhaupt beilegen müssen.

ganze a. Teſt. voller Widerſprüche, neben dem Wahren findet ſich ebenſoviel Irriges und Falſches. Daher fordert denn Chriſtus in ihrem Evangelio auf: γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι [27]). Mit den Propheten des a. Teſt. verwarfen ſie auch Johannes den Täufer [28]).

Dieſer Reihe der falſchen Propheten ſteht die Reihe der wahren gegenüber, Adam, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Aaron, Moſes, Jeſus [29]). Wenn jene nur nach eigner Einſicht geredet haben [30]), ſo ſind dieſe das Organ des höchſten

---

27) Dieſe Stelle ſtand in dem von den Clementinen benutzten, d. i. (vergl. Anm. k2b) dem Evangelium der gnoſt. Ebioniten. Vergl. h. II, 51. III, 50. XVIII, 20.

28) Dies ſtellt Credner (Beitr. S. 345. Anm. 3.) in Abrede, indem er der Anſicht iſt, daß die Verwerfung des Johannes den Clementinen eigenthümlich ſei, da ſie in ihrer Lehre von den Syzygien, die allerdings zu ihren beſondern Lehren gehört (vergl. weiterhin), begründet ſei. Allein die Clementinen verwarfen den Johannes nicht nur als σύζυγος von Chriſtus (vergl. oben S. 156.), ſondern auch weil er zur Zahl der altteſt. Propheten (ἐν γεννητοῖς γυναικῶν h. II, 17., d. h. nach ihnen zu den altteſt. oder falſchen Propheten, ſ. oben S. 193.) gehörte. Aus dieſem Grunde nun mußte ihn der gnoſt. Ebionitismus überhaupt verwerfen. Dazu kommt, daß Johannes der Täufer als der wiedererſcheinende Elias betrachtet wurde, von dieſem meldet Epiphanius aber ausdrücklich, daß er von den Ebioniten verworfen ſei, h. XXX, 18. — Daß auch im Evangelium der gnoſt. Ebioniten nach dem Zeugniß der Clementinen der Taufe Jeſu durch den Johannes gedacht war (vgl. Anm. 19.), kann keinen Einwand hiergegen begründen, da in dieſem der Taufe in Bezug auf Jeſum ſelbſt gar keine Bedeutung beigelegt ward. Vergl. Anm. 19. am Ende.

29) Zu bemerken iſt die Abweichung, daß Epiphanius des Henoch nicht gedenkt, den die Clementinen immer in der Reihe der wahren Propheten aufführen, daß in den Clementinen dagegen Aaron, den die Ebioniten des Epiph. zu den wahren Propheten zählen, nicht allein unter dieſen nicht erſcheint, ſondern als Syzygie von Moſes, d. h. als grader Gegenſatz von dieſem dargeſtellt wird (vergl. S. 156.). Da die Annahme des Geſetzes der Syzygien den Clementinen, wie wir weiterhin ſehen werden, eigenthümlich iſt, ſo können wir gewiß vorausſetzen, daß der gnoſt. Ebionitismus im Allgemeinen den Aaron zu den wahren Propheten zählte, dagegen nicht den Henoch, den die Clementinen aufnahmen, um die Stelle des Aaron zu erſetzen. Wichtig ſind dieſe Abweichungen zum Beweis, daß Epiphanius ſeine Darſtellung nicht aus den Clementinen geſchöpft hat.

30) Die προφῆται συνέσεως des Epiph. im Gegenſatz zu den

geſchaffenen Geiſtes geweſen — des χριστός der Ebioniten des Epiphanius, der σοφία der Clementinen —, der in Adam wie in Jeſu ſelbſt Menſch geworden iſt, mit Abraham, Iſaak — — —, Moſes aber nur in inniger Verbindung geſtanden hat [31]). Untrüglichkeit und Unſündlichkeit ſind die Merkmale der wahren Propheten [32]), daher alle Stellen des Pentateuchs, welche von den genannten Männern etwas Unſittliches berichten, zu den verfälſchten gehören müſſen, daher denn auch Adam nicht geſündigt und den Tod als Strafe erlitten haben kann, ſondern dieſer Naturnothwendigkeit geweſen ſein muß [33]). Zu-

---

προφῆται ἀληθείας. Vergl. damit das ἐξ ἰδίας κινήσεως τοὺς προφήτας λελαληκέναι des Methodius. Hinſichtlich der Clementinen vergl. S. 192 ff.

31) So nach dem Bericht des Epiphanius, dagegen erſchien nach den Clementinen die Sophia auch in dieſen (vergl. S. 195.). Demnach könnten wir verſucht ſein, dieſelbe Anſicht auch den Ebioniten des Epiphanius beizulegen und ihn eines Mißverſtändniſſes ihrer Lehre zu beſchuldigen. Dieſer Meinung war ich früher (vergl. S. 18. Anm.), erkenne aber jetzt, daß wir hierzu ſicher nicht berechtigt ſind, und eine Verſchiedenheit im gnoſt. Ebionitismus in dieſem Punkte annehmen müßten, wenn ſich nicht nachweiſen ließe, daß dieſe Anſicht den Clementinen eigenthümlich iſt, da ſie mit den ihnen eigenthümlichen Vorſtellungen über die Merkmale der wahren Prophetie zuſammenhängt (vergl. weiterhin).

32) Nach den Clementinen (S. 186 ff.) ſind außer Allwiſſenheit, Untrüglichkeit und Unſündlichkeit noch nothwendige Erforderniſſe des wahren Propheten, daß er den Geiſt immer beſitzen und ein klares Bewußtſein von dem haben müſſe, was er rede. Beides Letztere iſt als eigenthümliche Lehre des Verfaſſers zu betrachten (vergl. weiterhin), dagegen Untrüglichkeit (wenn gleich nicht Allwiſſenheit) und Unſündlichkeit müſſen wir auch nach den Ebioniten des Epiphanius als Merkmale des wahren Propheten anſehen, Unſündlichkeit, weil ſie die wahren Propheten als δίκαιοι betrachteten, h. XXX, 18. (vergl. Anm. 1.), und die Stellen des Pentateuchs, in denen etwas Unſittliches von ihnen berichtet wird, für verfälſcht erklärten, Untrüglichkeit, weil ſie die Lehre der wahren Propheten für durchaus dieſelbe anſahen. — Ob übrigens die Unſündlichkeit nach ihnen in der Unmöglichkeit zu ſündigen, die Untrüglichkeit in der Unmöglichkeit die Unwahrheit zu reden, beſtanden habe, wie nach den Clementinen, iſt ſehr zweifelhaft. — Daß die Worte des Irenäus quae autem sunt prophetica etc. auf die gnoſt. Ebioniten treffend paſſen, leuchtet ein. Vergl. unſere Erklärung §. 7.

33) Die Anſicht der Clementinen, daß Adam nicht geſündigt habe, müſſen wir, obwohl ſie von Epiphanius den Ebioniten nicht beigelegt

letzt ist der Christos oder die Sophia in Jesu erschienen, und zwar nicht etwa erst von seiner Taufe, sondern gleich von Anfang seines Daseins an, weshalb er dieses auf übernatürliche Weise empfangen haben muß [34]). So hoch nun auch die Sophia über alle andern erschaffenen Wesen erhaben ist, als vor allen Geschöpfen erschaffen, größer als alle Erzengel, von Gott zum

---

wird, doch bei ihnen voraussetzen. Gewiß werden sie, wenn sie die Patriarchen (vergl. Epiph. h. XXX, 18.) als völlig Gerechte darzustellen suchten, dies noch viel mehr von Adam gethan haben, da ja in diesem der Christos selbst erschien. Daraus folgt weiter, daß sie, wie die Clementinen, den Tod nicht als Sündenstrafe, sondern als von Anfang an geordnete Naturnothwendigkeit betrachten mußten.

34) Im Betreff der Clementinen vergl. S. 200 ff., der Ebioniten des Epiph. das vorher Entwickelte, namentlich Anm. 14.

Wahrscheinlich betrachtete der gnost. Ebionitismus die Entstehung Jesu als eine durch keine Geburt vermittelte Annahme einer Menschennatur. Dies haben wir S. 208 f. als Ansicht der Clementinen erkannt. Und auch die Beschreibung des Epiph. führt auf die gleiche Annahme, da sich jene Stellen, in denen er den Ebioniten Doketismus vorwirft (vergl. Anm. 14.), wie die Stelle, in der er die Menschwerdung des χριστός in Jesu als eine Annahme des Körpers Adams darstellt, h. XXX, 3. (καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο), sehr wohl unter dieser Voraussetzung erklären. Ist nämlich jene Ansicht der Clementinen von der Entstehung Jesu gleich keineswegs eine doketische (worüber S. 208. Anm. 11.), so ist doch klar, daß sie leicht als solche angesehen werden konnte, wie daß die gnostisch-ebionitische Lehre, daß der χριστός in Adam und Jesu erschienen ist, beide mithin identisch sind, verbunden mit der Annahme, daß die Menschwerdung des χριστός in Jesu in einer durch keine Geburt vermittelten Annahme einer Menschennatur bestanden, gar leicht zu dem Mißverstand führen konnte, als ob die Menschwerdung des χριστός in Jesu in der Annahme des Körpers von Adam bestanden. Noch ist zu bemerken, daß auch Timotheus Presbyter von Constantinopel, der nach Cotelerius vor dem Beginn der monotheletischen Streitigkeiten lebte (vgl. die monumenta eccl. graec. von Cotelerius tom. III. Lutet. Paris. 1686. p. 386 seqq. περὶ Ἐβιωναίων), und Pseudoabdias lib. X, 3. die Ebioniten des Doketismus beschuldigen.

Kaum der Erwähnung bedarf es, daß wir bei dieser Annahme die Classe der δικαιοι Ἐβιωναῖοι des Orig. und Euseb, welche Christum von einer Jungfrau geboren sein ließ, nichts destoweniger auf die gnost. Ebioniten beziehn dürfen, da dem Orig. und Euseb wohl nur, daß sie eine übernatürliche Entstehung annahmen, aber nicht das Genauere darüber bekannt war.

Herrscher über das künftige Reich eingesetzt, so ist sie doch keineswegs selbst Gott, daher sich Jesus nie Gott, sondern nur Sohn Gottes genannt hat [35]). Darauf, daß Adam, die Patriarchen, Moses, Jesus als Organe der Sophia die wahren Propheten gewesen sind, beruht die Identität der Urreligion oder des ächten Judenthums mit der christlichen Religion. Da aber der ächte Mosaismus im a. Test. verfälscht ist, so war der Zweck der letzten Erscheinung der Sophia in Jesu, diesen von den altest. Verfälschungen zu reinigen, und die Wahrheit, die sich bisher nur als Geheimlehre erhalten hatte [36]), zum Gemeingut Aller zu erheben, und auch den Heiden zugänglich zu machen [37]). Demnach hat Alles, was wirklich von Moses herrührt, eine ewige Gültigkeit, das Kriterium, was ächt mosaisch und was später hinzugekommen ist, gibt die Lehre Christi [38]), der selbst erklärt hat *οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον* [39a]). Daher kann der Opfercultus nicht von Moses her-

35) Vergl. die Clementinen h. XVI, 15., s. oben S. 138—44. Ganz gewiß dürfen wir voraussetzen, daß die Ebioniten des Epiph. mit dem Verf. der Clementinen die aus dem Judenthum stammende starr monotheistische Richtung getheilt haben.

36) Daß sich die Wahrheit bis auf Christum in geheimer Ueberlieferung fortgepflanzt habe, wird ausdrücklich zwar nur vom Verf. der Clementinen behauptet (vergl. S. 199.). Dennoch kann nicht zweifelhaft sein, daß nicht auch die Ebioniten des Epiph. derselben Ansicht gewesen sind. Nahmen diese mit den Clementinen an, daß die von Adam, den Patriarchen und Moses verkündete Lehre mit der christlichen identisch gewesen ist, so werden sie auch jene andere Ansicht, daß sich die von ihnen überlieferte Wahrheit bis auf ihn als Geheimlehre erhalten, getheilt haben. Dazu kommt, daß auch nach den Ebioniten des Epiph. Moses die Wahrheit in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt wissen wollte. Sollte denn dies nach ihrer Ansicht nicht wirklich geschehen sein?

37) Auch dies geben ausdrücklich zwar nur die Clementinen an.

38) Epiph. berichtet h. XXX, 18., daß die Ebioniten auf die Frage, woher sie denn ihre Nachrichten über die Patriarchen hätten, da sie so Vieles, was im Pentateuch von ihnen erzählt werde, verwürfen, die Antwort geben, Christus habe es ihnen offenbart (*λέγει, ὅτι χριστός μοι ἀπεκάλυψε*) — offenbar ein Mißverstand der Ansicht, welche der Verf. der Clementinen aufstellt, daß Christus das Wahre und Falsche im Pentateuch habe sondern lehren.

39a) Diese Stelle stand in ihrem Evangelium nach den Clementinen h. III, 51.

rühren, da Chriſtus erklärt, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας (Epiph. XXX, 16.), und ſo müſſen auch die Stellen des Pentateuchs verfälſcht ſein, nach denen die Patriarchen und Moſes geopfert haben ſollen (Epiph. h. XXX, 18.). Dagegen kommt der Vorſchrift der Beſchneidung, der Sabbathfeier, des Faſtens abſolute Gültigkeit zu [39 b]).

So war Chriſtus den gnoſt. Ebioniten, wie den vulg., nur Lehrer der Wahrheit, die Verſöhnung fand im Syſtem der erſtern ſo wenig als in dem der letztern eine Stelle. Aber wenn die vulg. von den Vorſtellungen des Meſſias als eines irdiſch mächtigen Königs nicht laſſen konnten, und deshalb das, was ſie in der erſten Ankunft nicht erfüllt ſahen, auf die zweite übertrugen (vergl. §. 7.), ſo waren die gnoſt. Ebioniten von den chiliaſtiſchen Erwartungen jener weit entfernt [40]), und betrachteten die Verheißungen der Propheten, auf welchen dieſe Erwartungen ruhten, grade als Beweis, daß jene falſche Propheten geweſen ſeien [41]). Nur das zukünftige Reich war nach ihnen Chriſto übergeben, das gegenwärtige dagegen von Gott der Herrſchaft des Teufels unterworfen, der jedoch weder unerſchaffen war, noch eine von Gott unabhängige Macht be-

---

39 b) Die Clementinen urtheilen in dieſer Hinſicht inſofern milder, als ſie die Beſchneidung u. ſ. w. nicht als etwas abſolut Nothwendiges, ſondern nur als etwas beſonders Verdienſtliches anſehn. Vergl. S. 244.

40) Der Chiliasmus widerſtreitet dem ganzen Syſtem der Ebioniten des Epiph. eben ſo ſehr als dem der Clementinen (vergl. S. 251.).

41) Wenn die Ebioniten des Epiph. mit dem Verf. der Clementinen in der Bekämpfung der Vorſtellung vom Meſſias, als einem irdiſch herrlichen König, wie in der Verwerfung der altteſt. Propheten zuſammenſtimmen, ſo werden ſie unzweifelhaft mit dem Letztern auch die Verheißungen eines irdiſchen Glücks im meſſian. Reich durch die Propheten als Beweis gebraucht haben, daß dieſe falſche Propheten geweſen ſeien. — Wie die vulg. Ebioniten ihre meſſian. Vorſtellungen beſonders aus den Propheten entlehnten, ſo gingen die gnoſtiſchen vorzugsweiſe auf den Pentateuch zurück, den ſie ja nicht ganz und gar verwarfen. Dies geht aus einer Stelle ihres Evangeliums hervor, die uns in den Clementinen h. III, 53. aufbewahrt iſt, in der Chriſtus ſagt: ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωυσῆς προεφήτευσεν, εἰπών· προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος — — — ὥσπερ καὶ ἐμέ. Vgl. 5 Moſ. 18, 15.

saß [42]). — Hierin ist die streng asketische Richtung des gnost. Ebionitismus begründet. Ist der Teufel der Herr dieser Welt, dann ist die Berührung alles Irdischen soviel wie möglich zu meiden, der Besitz alles dessen, was nicht durchaus nothwendig ist zum Leben, sündhaft. Daher ist das Fasten überaus heilsam, das öftere Baden anzuempfehlen, nach dem ehelichen Beiwohnen durchaus nothwendig, der Genuß des Weins und Fleisches absolut verwerflich, — doch die Ehe erlaubt und empfehlenswerth.

Das Gewicht, welches die Clementinen im Gegensatz zur Gesinnung einerseits auf die äußere That, anderseits auf die bloße Erkenntniß legen, dürfen wir gewiß als aus dem Judenthum stammend dem gnost. Ebionitismus überhaupt beilegen. Die theosophisch-mystische Richtung, mit der die Hochschätzung des bloßen Erkennens zusammenhängt, zeigt sich auch in ihrer Ansicht von einer mystischen Kraft des Wassers, in ihren Anrufungen der Engel und dem Werth, den sie auf die Kenntniß der Engelnamen legten [43]). Und wie in den Clementinen die Ueberschätzung des Erkennens mit der Gestattung der s. g. fraus pia zusammenhing, so finden wir die letztere auch bei den Ebioniten des Epiphanius [44]). — Die Verwerfung des Apostels Paulus ist den Clementinen und den Ebioniten des Epiphanius gemeinsam. Und gewiß dürfen wir auch bei den letztern voraussetzen, daß sie, wie der Verf. der Clementinen, dieselbe dadurch gerechtfertigt, weil er nicht, wie die übrigen Apostel, mit Christo in persönlicher Verbindung gestanden und von ihm selbst eingesetzt worden sei [45]).

Taufe und Abendmahl behielten sie bei, die Wirkungen

42) Hinsichtlich der Clementinen vergl. S. 162 ff. Daß auch die Ebioniten des Epiph. derselben Ansicht sind, geht aus ihrer streng monotheistischen Richtung hervor.

43) Im Betreff der Clementinen vergl. S. 164., der Ebioniten des Epiph. h. XXX, 17., wo er berichtet, daß sie bei ihren Waschungen Himmel, Erde, Salz, Wasser und die Engel der Gerechtigkeit anriefen.

44) Und zwar finden wir bei ihnen diesen Grundsatz factisch geltend gemacht in der Menge der apokryphischen Schriften, die aus ihrer Mitte hervorgegangen waren. Epiph. h. XXX, 16. 23.

45) Schon die Judaisten der apostol. Zeit verwarfen den Paulus ja aus diesem Grunde. Vergl. §. 7. Anm. 30.

der erstern leiteten sie von einer geheimen Kraft des Wassers ab; das Abendmahl feierten sie auf verschiedene Weise, indem sie sich statt des Weines entweder des Wassers oder des Salzes bedienten [46]).

Als eigenthümliche Ansichten der Clementinen sind demnach hauptsächlich [47]) anzusehn zunächst ihre Schöpfungstheorie, wonach Gott die Materie, die von Ewigkeit her in ihm als Eine Substanz existirt hatte, aus sich emaniren ließ, und sodann aus den vier einander entgegengesetzten Substanzen, in welche sich die Eine Substanz mit der Emanation zertheilt hatte, die Welt in ihrer jetzigen Gestalt formte und bildete [48]). Wie in der Bildung der Welt aus den vier entgegengesetzten Stoffen in ihrem System das Gesetz der Syzygien begründet ist (vergl. oben S. 156.), so haben wir auch diese Ansicht nebst den hiemit in Verbindung stehenden [49]) als eine dem Verfasser ei-

46) Nach den Clementinen (S. 229.) auf die letztere, nach Epiphanius h. XXX, 16. auf die erstere Weise. Gewiß war das Brod ihnen die Hauptsache, da nach h. XI, 36. das Abendmahl allein mit Brod gefeiert wird. Was sie an die Stelle des Weines setzten, war wohl nicht feststehend.

47) Wir müssen uns hier natürlich begnügen, nur die hauptsächlichsten namhaft zu machen.

48) Allerdings dürfen wir wohl aus der Ansicht, die wir auch bei den Ebioniten des Epiphanius finden, der Teufel sei zum Herrn über das gegenwärtige Reich eingesetzt, wie Christus über das künftige, zusammengehalten mit ihrer streng asketischen Richtung, schließen, daß sie einer Ansicht über die Entstehung der Welt zugethan waren, welche sich von dem christlichen Schöpfungsbegriff entfernte; doch sind wir gewiß nicht berechtigt, jene ausgebildete Ansicht der Clementinen bei ihnen vorauszusetzen, da diese einmal offenbar eine unmittelbare Einwirkung des Gnosticismus beurkundet (vergl. §. 10.), sodann aber mit der Lehre von der Formung der Welt aus vier entgegengesetzten Substanzen das Gesetz der Syzygien eng zusammenhängt, von dem die Ebioniten des Epiphanius nichts wissen.

49) Gewiß dürfen wir behaupten, daß die Lehre der Syzygien zu dem Eigenthümlichen der Clementinen gehört, da sich weder von ihr selbst, noch den Ansichten, die sie zur Voraussetzung hat, noch endlich von den Folgerungen aus derselben auch nur eine Andeutung in der Ebionitenbeschreibung des Epiphanius findet. Wenn nämlich die Clementinen den Aaron als σύζυγος des Moses verwerfen, so zählen ihn die Ebioniten des Epiphanius ebenfalls zu den wahren Propheten, wenn die ersteren weiter den Adam als das Princip der wahren, die Eva als σύζυγος des

genthümlich angehörende zu betrachten. Weiter gehören hieher ihre Vorstellungen über die Natur und Eigenschaften Gottes (S. 145 ff.), namentlich über seine Gerechtigkeit (S. 149 ff.); da nicht nur alle Andeutungen in der Beschreibung des Epiphanius, welche uns nöthigen könnten, dieselben Vorstellungen auch bei seinen Ebioniten vorauszusetzen, gänzlich fehlen, sondern diese auch zu sehr von einer unmittelbaren Berührung durch den Gnosticismus zeugen, wie wir §. 10. erkennen werden. Endlich noch ihre ausgebildete Theorie über die Merkmale der wahren Prophetie. Nur die Anforderung, daß der wahre Prophet untrüglich und unsündlich sein müsse, haben wir als dem gnost. Ebionitismus überhaupt angehörig erkannt, wogegen die Annahme, daß er den Geist immer besitzen und ein klares Bewußtsein von dem haben müsse, was er rede (S. 186 ff.), den Clementinen allein eigen ist. Hiermit hängt auch das zusammen, daß, während der gnost. Ebionitismus nur eine Erscheinung des Christos in Adam und Jesu, bei den übrigen wahren Propheten dagegen nur eine innige Verbindung statuirte, unser Verfasser ihn in allen wahren Propheten erschienen sein ließ; alle wahren Propheten mußten ja seiner Ansicht zufolge das πνεῦμα oder die Sophia (vergl. S. 139. Anm. 21.), den Chrstos der Ebioniten des Epiphanius, ἔμφυτον καὶ ἀέννaον besitzen. — Wodurch alle diese eigenthümlichen Ansichten hervorgerufen worden sind, werden wir §. 10. erkennen.

---

§. 9.

Gemeinsamer Charakter des vulgairen und gnostischen Ebionitismus. — Prüfung der Annahme, daß der letztere aus dem Essenismus hervorgegangen ist. — Ob er gleichzeitig mit dem vulgairen, oder später entstanden.

Nach der Betrachtung der beiden Formen des Ebionitis-

Adam als das Princip der falschen Prophetie hinstellen, so wissen die letztern auch hiervon nichts; daher denn auch die Bezeichnung der wahren mit dem Namen der männlichen, der falschen mit dem der weiblichen Prophetie nur den Clementinen angehörig gewesen sein muß.

mus in ihrer dogmatiſchen Eigenthümlichkeit haben wir vor Allem die Frage zu beantworten, worin das Gemeinſame beider, mithin das Eigenthümliche des Ebionitismus beſteht, und auf welches Princip die beiderſeitigen Abweichungen ſich zurückführen laſſen.

Die Annahme der weſentlichen Identität des wahren Judenthums und des Chriſtenthums und die darin begründete Gleichſtellung der Träger beider Religionen, die hiermit zuſammenhängende Läugnung der ſpecifiſchen Würde Chriſti und die Verwerfung des Apoſtels Paulus iſt das Gemeinſame der beiden Formen, mithin das Charakteriſtiſche des Ebionitismus.

Alle einzelnen Abweichungen der beiden Geſtaltungen laſſen ſich im Allgemeinen darauf zurückführen, daß der vulg. Ebionitismus vom gewöhnlichen Judenthum ausgegangen iſt, wogegen das Judenthum des gnoſt. Ebionitismus mit gnoſtiſchen Elementen verſetzt iſt; beſtimmter angegeben auf die beiden Punkte, daß dem vulg. Ebionitismus als das wahre Judenthum die altteſt. Religion gilt, dem gnoſtiſchen die Urreligion und der ächte Moſaismus, die ganze altteſt. Religion auch die des Pentateuchs dagegen als deſſen Verfälſchung, und daß der letztere in ſeinen Monotheismus dualiſtiſche Elemente aufgenommen hat.

1) Demnach mußte ſich, was wir *als die erſte charakteriſtiſche Lehre des Ebionitismus* angegeben haben, die Annahme der Identität des wahren Judenthums und Chriſtenthums, ganz verſchieden in den beiden Claſſen deſſelben ausprägen. Der vulg. Ebionitismus betrachtete das Chriſtenthum nur als eine Fortſetzung der altteſt. Religion, als ein im Einzelnen berichtigtes altteſt. Judenthum, der gnoſtiſche als eine Wiederherſtellung der adamitiſchen, patriarchaliſchen und ächt moſaiſchen Religion von den Verfälſchungen im Pentateuch und in den übrigen altteſt. Schriften, der erſtere behauptete mithin eine weſentliche, der letztere eine völlige Identität der chriſtlichen mit der ächt jüdiſchen Religion. So legten denn beide dem ächt moſaiſchen Geſetz *abſolute* Gültigkeit bei, während der erſtere dies aber im Pentateuch fand, glaubte der zweite

in demſelben ſchon eine Verfälſchung des ächt moſaiſchen Geſetzes annehmen zu müſſen; beide beriefen ſich auf den Ausſpruch Chriſti, «er ſei nicht gekommen, das Geſetz aufzulöſen», aber in verſchiedener Weiſe, der vulgaire zum Beweis der ewigen Gültigkeit des im Pentateuch enthaltenen Geſetzes, der gnoſtiſche zum Erweis, daß, was Chriſtus aufgelöſet, nicht urſprünglicher Beſtandtheil des Geſetzes geweſen ſei. So behaupten beide zwar die abſolute Gültigkeit der Beſchneidung, der Sabbathfeier, aber den Opfercultus, den die vulg. Ebioniten — obwohl natürlich in veränderter Geſtalt — beibehielten, verwarf die andere Claſſe.

2) Als zweite Grundlehre des Ebionitismus haben wir die Gleichſtellung der Träger des wahren Judenthums und Chriſtenthums und die Läugnung der ſpecifiſchen Würde Chriſti bezeichnet. Beide Geſtaltungen betrachteten Chriſtum hauptſächlich nur als Propheten und ſtellten ihn mit den Trägern des wahren Judenthums in eine Reihe, bei beiden fand die Verſöhnung durch ihn gar keine Stelle, beide faßten ſein königliches Amt in einſeitiger Weiſe auf, beide endlich glaubten im Intereſſe des Monotheismus ſeine Gottheit läugnen zu müſſen.

Die ungeachtet dieſer Uebereinſtimmung höchſt bedeutenden Abweichungen ſind durch jene beiden vorher angegebenen Grunddifferenzen hervorgerufen. Die Gleichſtellung der Träger des wahren Judenthums und Chriſtenthums mußte ſich in Folge der verſchiedenen Beſtimmung des wahren Judenthums bei den vulg. Ebioniten zu der Annahme geſtalten, daß Chriſtus von Moſes und den Propheten nicht weſentlich verſchieden ſei und nur dem Grade nach höher ſtehe (**prophetis aliquo gloriosior**), bei den gnoſtiſchen zu einer Gleichſtellung mit Adam, den Patriarchen und Moſes, als den wahren Propheten im Gegenſatz zu den falſchen, den Propheten des a. Teſt. — Beide faßten ferner in einſeitiger Weiſe das königliche Amt Chriſti auf. Aber auch hier tritt eine bedeutende Verſchiedenheit hervor. Der vulg. Ebionitismus konnte ſich von den gewöhnlichen jüdiſchen Erwartungen des Meſſias als eines irdiſch mächtigen Königs nicht trennen und verlegte in das tauſendjährige Reich, was er bei der erſten Ankunft nicht erfüllt glaubte; der gnoſtiſche, der dieſe Vorſtellungen ſei-

ner dualistischen Richtung gemäß verwerfen mußte, betrachtete den Teufel als Herrn des gegenwärtigen, Christum als den des künftigen, ewigen Reichs. — Und wenn der erstere mit diesen Erwartungen besonders auf den altest. Propheten fußte, so ging der letztere auf eine nach seiner Ansicht unverfälscht gebliebene Stelle des Pentateuchs zurück (vergl. §. 8. Anm. 41.). — Wenn endlich beiden die Läugnung der Gottheit Christi im Interesse des Monotheismus gemeinsam ist, so weichen sie doch darin ab, daß die vulg. Ebioniten die gewöhnlichen jüdischen Erwartungen vom Messias als einem auf natürliche Weise ins Dasein gerufenen, gewöhnlichen, erst bei der Taufe mit einer höhern Kraft ausgerüsteten Menschen auf Jesum übertrugen, wogegen die gnostischen eine Verbindung des höchsten geschaffenen Geistes, des Christos, mit Jesu *von Anfang seines Lebens an* und damit eine *übernatürliche* Entstehung Jesu annahmen. Und wenn die ersteren den Monotheismus nicht anders retten zu können glaubten, als durch die Auffassung der höhern Natur in Jesu als einer bloßen göttlichen Kraft, so theilten die letztern zwar ebenfalls den starren Monotheismus der erstern, innerhalb desselben statuirten sie aber einen Dualismus, soweit es irgend möglich erschien. Von Gott, nahmen sie an, sind die beiden zuerst geschaffenen Geister, der Christos und der Teufel, zu Herrn der ganzen Welt eingesetzt, der erstere über das künftige, der letztere über das jetzige Reich.

3) Endlich stimmen beide Classen in der Verwerfung des Apostels Paulus überein.

Fragen wir nun, woher diese beiden Gestaltungen abzuleiten sind, so kann in Betreff des vulg. Ebionitismus nicht zweifelhaft sein, daß er vom gewöhnlichen pharisäischen Judenthum ausgegangen ist; in Betreff der gnost. Gestaltung ist seit Credners Abhandlung über die Essäer und Ebioniten die Ableitung aus dem Essenismus ziemlich allgemein — wiewohl, wie sich zeigen läßt, mit Unrecht — angenommen worden [1]).

1) Diese schon von Döderlein (vergl. S. 30.) ausgesprochene, von Credner aber zuerst genauer begründete Annahme ist von Baur, Gieseler, Hartmann (Verbindung des a. u. n. Test., Hamburg 1831. S. 698 f.),

Man hat sich zunächst auf das Zeugniß des Epiphanius berufen, h. XXX, 3., daß die Sampsäer, Ossener und Elcesaiten sich den Ebioniten angeschlossen hätten. Längst schon ist die Vermuthung aufgestellt, daß die Ossener keine andern als die Essener sein möchten [2]). Credner [3]) geht noch weiter und sucht auf höchst scharfsinnige Weise zu zeigen, daß alle drei Namen die drei ersten Classen der Essener, die bekanntlich in vier Classen zerfielen, bezeichnen. Ich kann weder die eine, noch die andere Meinung theilen [4]), doch mögen wir immerhin Credner'n beipflichten.

Allein wie lautet das Zeugniß des Epiphanius? Ich glaube wohl (τάχα δὲ οἶμαι), sagt er, daß sich den Ebioniten Elxai, der falsche Prophet der Sampsäer, Ossener und Elcesaiten, anschloß. Wir haben hier also eine bloße, offenbar, wie §. 8. bemerkt, durch die innere Verwandschaft der Elcesaiten mit den Ebioniten veranlaßte Conjectur des Epiphanius. Und auf eine bloße historische Conjectur des Mannes, der überall, wo er nicht Selbsterlebtes berichtet, anerkannter Weise mit so großer Vorsicht zu gebrauchen ist, auf eine bloße Conjectur, die er obenein nur schüchtern auszusprechen sich getraut (τάχα), sollte zu bauen sein? Credner erkennt dies selbst und legt das Hauptgewicht auf die dogmatische Uebereinstimmung, wobei er sich jedoch nicht verschweigt, daß man nicht behutsam genug mit dem Schlusse von einer innern Aehnlichkeit auf eine äußere Verbindung sein könne. Dennoch ist der sonst so besonnene

---

Schneckenburger, Baumgarten-Crusius, Hoffmann, Döllinger, Rothe, Hilgers, Detmer, Gfrörer, Böttger (Beiträge zur Einleitung in die paulin. Briefe Abth. V., Göttingen 1838. S. 159 f.), Engelhardt, Hefele (theol. Quartalschrift 1840. S. 342 ff.), Schwegler, Alzog gebilligt worden.

2) So schon Salmasius (Plinianae exercitationes, Parisiis 1629. p. 610 seq.), dann Rhenferd, Baumgarten (Auszug aus der Kirchengeschichte II. S. 513.), Döderlein, Bellermann, Baumgarten-Crusius, Hoffmann.

3) Beiträge S. 369. Ihm stimmen Rothe und Alzog bei.

4) Sollte auch die Secte der Elcesaiten, deren Origenes (bei Euseb h. e. VI, 38.) als einer vor Kurzem entstandenen gedenkt, die vierte Classe des essenischen Ordens gewesen sein?

Kritiker hier nicht mit gehöriger Umsicht zu Werke gegangen. Prüfen wir die vorgebrachten Gründe.

Daß der Begriff von Gott, als einem einzigen, vollkommensten, liebevollen Wesen, als dem Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge, bei den Essenern und Ebioniten derselbe ist [5]) (vergl. seine Abhandl. S. 312.), daß beide eine bloße Fortdauer der Seelen glaubten, aber die Auferstehung des Leibes verwarfen [6]) (S. 313.), auf die Kenntniß der Engelnamen großes Gewicht legten [7]), einer asketischen Richtung zugethan waren [8]), sich die Reinheit des Körpers besonders angelegen sein ließen und öftere Waschungen dringend anempfahlen, alles Dieses ist zu allgemein und trifft viel zu wenig weder das Eigenthümliche des Essenismus, noch des gnost. Ebionitismus, als daß es in Betracht kommen könnte. Von ungleich größerer Bedeutung würde sein, wenn beide den Opfercultus verworfen

---

5) Obgleich doch der Begriff Gottes im Essenismus auf keinen Fall ganz derselbe ist, wie im gnost. Ebionitismus. Mag man über die εἱμαρμένη des Erstern eine Ansicht haben, welche man will (vergl. besonders Dähne S. 488 ff.), keinesfalls darf man das Gleiche vom gnost. Ebionitismus annehmen, da die Clementinen (vergl. oben S. 133.) die Annahme der εἱμαρμένη ausdrücklich bestreiten.

6) Es ist jedoch wohl zu beachten, daß die Essener eine völlig körperlose Unsterblichkeit behaupteten, wogegen die Clementinen — und wir haben keinen Grund, dieses für eine ihnen eigenthümliche, nicht dem gnost. Ebionitismus gemeinsame Ansicht zu halten — eine Verwandlung der Körper in Lichtnaturen annahmen. Vergl. S. 251.

7) Einen Beleg für die weite Verbreitung der Beschäftigung mit der Angelologie unter den Juden gibt die vom alex. Clemens Strom. VI, 5. aus dem κήρυγμα Πέτρου aufbewahrte Stelle: μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε, καὶ γὰρ ἐκεῖνοι — — — οὐκ ἐπίστανται λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις κ. τ. λ.

8) Auch hier bieten sich der genauern Betrachtung mehrfache Differenzen dar. Die gnost. Ebioniten hielten den Besitz alles dessen, was nicht unumgänglich nothwendig sei, für unerlaubt, die Essener verwarfen dagegen den Reichthum nicht ganz und gar, sondern nur den Besitz von Privatvermögen (Dähne S. 476 f.); die Ersteren hielten ungeachtet ihrer asketischen Richtung das eheliche Leben für an sich gut und wünschenswerth (vergl. S. 247.), wogegen auch die Classe von Essenern, welche in der Ehe lebte, sie nur als Mittel zur Erhaltung des Geschlechts zuließ.

hätten [9]). Von den gnoſt. Ebioniten iſt dies ausgemacht, im Betreff der Eſſener wird faſt allgemein ein Gleiches angenommen (Bellermann, Credner, Schneckenburger, Baur, Dähne, Gfrörer). Allein dagegen ſpricht ganz entſchieden die Stelle des Joſephus antiqq. XVIII, 1. §. 5: Sie bringen kein Opfer im jeruſalemiſchen Tempel dar (εἰς τε τὸ ἱερὸν ἀναθήματά τε στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν), ſondern ἐφ' ἑαυτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν. Denn in dem letztern Satze θυσία in einem andern Sinn zu faſſen als das erſte Mal, d. h. im uneigentlichen Sinn (Dähne, alex. Rel.phil. S. 492. Anm., Baur, de Ebionitarum etc. p. 44 seq.), iſt ebenſo unſtatthaft, als ἐφ' ἑαυτῶν zu erklären «an ſich ſelbſt» (Bellermann, über Eſſener und Therapeuten S. 64., Schneckenburger, über das Alter der jüdiſchen Proſelyten-Taufe S. 109.) grammatiſch unrichtig. Der Sinn kann kein anderer ſein als: ſie verrichten bei ſich, in ihrer Gemeinſchaft die Opfer. Allein man glaubt in der Stelle des Philo quod omnis probus liber c. 12. (nach der Ausgabe von Mangey tom. II. Lond. 1743. p. 457.) das Gegentheil ausgeſprochen zu finden. Wäre dies der Fall, ſo würden wir dennoch unſtreitig dem Bericht des Joſephus folgen müſſen, nicht nur, weil ſeine Beſchreibung überhaupt mehr Glauben verdient als die des Philo, der das Intereſſe hat, die Eſſener als Ideal der praktiſchen Weisheit erſcheinen zu laſſen, ſondern weil auch leicht erklärlich iſt, wie die Nichttheilnahme am Opfercultus zu Jeruſalem die Beſchuldigung veranlaſſen konnte, als verwürfen ſie das Opfern ganz. Allein daß jene Stelle des Philo dieſes nicht beſagt, zeigt treffend Neander in der 2ten Ausgabe ſeiner Kirchengeſchichte I. S. 82. — Weiter glaubt Credner (vergl. auch Baur p. 36.) aus der Nachricht des Philo, daß die Eſſener ſich viel mit der Frage über den Urſprung des Alls beſchäftigten, folgern zu können, daß ſie die ganz eigene Schöpfungstheorie der Clementinen, die wir nicht einmal allgemein bei den gnoſt. Ebioniten vorausſetzen dürfen (vergl. §. 8. Anm. 48.), getheilt — in der That eine

9) Hierauf legt auch Baur de Ebionitarum etc. p. 45. ganz beſonderes Gewicht. Si quid aliud, heißt es daſelbſt, hoc certe arctiori aliquo cum Essenis junctos fuisse vinculo Ebionitas ostendere mihi videtur. Vergl. auch ſeine Gnoſis S. 46 f.

Folgerung, um die es immer noch höchſt mißlich ſtände, wenn das erwieſen wäre, was Credner erſt erweiſen will, daß der gnoſt. Ebionitismus aus dem Eſſenismus hervorgegangen iſt!

So fällt denn alles Einzelne, was Credner für jene Ableitung beigebracht hat, bei genauerer Betrachtung, theils als unrichtig, theils als durchaus unweſentlich zuſammen. Iſt der gnoſt. Ebionitismus aus dem Eſſenismus entſtanden, ſo müſſen in dieſem die Keime für die eigenthümlichen Lehren des erſteren liegen. Sind dieſe nun aber die Unterſcheidung der Urreligion und des ächten Moſaismus von der altteſt. Religion und die Identificirung des erſtern mit dem Chriſtenthum, die Unterſcheidung einer doppelten Prophetenreihe, der der wahren, Adam, Abraham ——— Moſes, Jeſus, und der der falſchen Propheten, der Propheten des a. Teſt., und die Zulaſſung eines Dualismus, ſo weit er mit dem Monotheismus vereinigt werden konnte, ſo müßten wir, wenn der gnoſt. Ebionitismus ſeine Heimath im Eſſenismus hätte, in dieſem dieſelbe Annahme, daß der Pentateuch die ächt moſaiſche Lehre nicht unverfälſcht enthalte, die gleiche Unterſcheidung der Urreligion und ächt jüdiſchen Religion von der altteſtamentlichen, die gleiche Verwerfung der altteſt. Propheten, dieſelbe Anerkennung des Adam, Abraham u. ſ. w. als der wahren Propheten finden. Von allem Dieſen treffen wir aber nicht die geringſte Spur im Eſſenismus an. Nichts könnte die Behauptung auch nur ſcheinbar rechtfertigen, daß die Eſſener Adam und die Patriarchen für die wahren Propheten gehalten [10]), viel weniger daß ſie in Adam den höchſten geſchaffenen Geiſt erblickt hätten. Und wenn ſie den Moſes höher ſtellten, als alle andern altteſt. Schriftſteller, ſo iſt dies einmal nicht etwas ihnen allein Zukommendes, auf jeden Fall aber etwas Anderes als die gnoſtiſch-ebionitiſche Annahme, daß die Letzteren Propheten des Irrthums geweſen ſeien. Endlich waren ſie auch von der dem gnoſt. Ebionitismus weſentlichen Vorausſetzung, daß Moſes den Pentateuch nicht ſelbſt verfaßt, ſondern

10) Baur'n fällt dieſer Beweis nicht ſchwer. Er identificirt bloß die Naſaräer des Epiphanius (über welche S. 451.) mit den Eſſenern l. l. p. 32.

Verfaſſer noch nicht; auf höchſt geiſtreiche Weiſe wußte er durch die den Homilien vorangeſetzten Stücke die Bürgſchaft des Petrus ſelbſt für die Glaubwürdigkeit der Erzählung zu gewinnen, wie wir dies Alles S. 80—85. ausführlich nachgewieſen haben. — Ein anderes Mittel mußte ihm die Bekämpfung des Gnoſticismus und des Heidenthums hergeben. Je mehr der Verfaſſer in dieſer Beſtreitung in vollem Recht erſchien und auf Beifall rechnen konnte, deſto leichter konnten ſolche Anſichten, die, ohne Weiteres hingeſtellt, Widerſpruch erregt haben würden, bei den Leſern unvermerkt Eingang gewinnen. Unter denſelben Geſichtspunkt iſt auch das gefliſſentliche Hervorheben der biſchöflichen Würde zu ſtellen. Seit dem Ende der apoſtoliſchen Zeit hatte ganz allmählig die Unterordnung der Presbyter unter die Biſchöfe begonnen. Aber jene Veränderung war zur Zeit unſers Verfaſſers noch im Werden begriffen. Der Verfaſſer hatte auch hierin ſeine Zeit erkannt. Nicht daß er den hierarchiſchen Grundſätzen huldigte — wir haben oben geſehen, wie dieſe früher im Ebionitismus, als in der katholiſchen Kirche gezeitigt werden mußten —, ſondern daß er ſie ſo gefliſſentlich überall hervorhob, hat ſeinen Grund in der Tendenz, dem gnoſt. Ebionitismus allgemeine Herrſchaft in der Kirche zu verſchaffen. Wie ſehr mußte ſich nicht in jener Zeit eine Schrift empfehlen, in welcher das Epiſkopalſyſtem ſo beſtimmt vertreten und auf die Apoſtel zurückgeführt wird! Und wie erwünſcht mußte namentlich jene Nachricht, die wir zuerſt in den Clementinen finden (vergl. S. 117.), daß Petrus ſelbſt der erſte Biſchof von Rom geweſen, der römiſchen Kirche ſein [7])! Aus demſelben Geſichtspunkt iſt endlich wohl auch das Hervorheben der Nothwendigkeit einer Repräſentation der ganzen Kirche in einem Oberbiſchof (vergl. das Ende des §.) zu betrachten.

Ein weiterer Zweck, den der Verfaſſer verfolgte, war die Widerlegung des Gnoſticismus und des Heidenthums. Wir haben vorhin geſagt, daß dieſe Polemik ihm gleichfalls als Mittel gedient habe, ſeinen Anſichten um ſo leichter Anerken-

7) Dieſe Wahrnehmung hatte Flügge a. a. O. (vergl. oben S. 27.) zur Behauptung veranlaßt, die Clementinen ſeien zu Gunſten des röm. Stuhls verfaßt.

nung zu verſchaffen. Doch darf dies keineswegs als Hauptzweck derſelben angeſehen werden. Unſtreitig lag dem Verfaſſer ſelbſt um ſo mehr an der Widerlegung des Gnoſticismus, als er ſich demſelben in manchen Punkten noch mehr näherte als die Richtung, welche er vertrat. Wir können uns hier einer Beleuchtung der Stellung des gnoſt. Ebionitismus und des eigenthümlichen gnoſt. Ebionitismus der Clementinen zum Gnoſticismus nicht wohl entziehn, zumal da Baur im Syſtem der Clementinen eine judaiſirende Form der Gnoſis findet.

Wenn Neander (Kirchengeſchichte 2te Aufl. I. 2. S. 680.) meint, es könne manche Erſcheinungen geben, bei welchen es ſtreitig ſei, ob wir ſie den judaiſirenden oder gnoſtiſchen Secten beizuzählen haben, und daß beides ſein Recht haben könne, die Entwicklungsreihe der judaiſirenden Secten damit zu enden, oder die Entwicklung der gnoſtiſchen damit anzufangen, ſo glaube ich, die Annahme eines Demiurgos als die beſtimmte Gränze zwiſchen beiden aufſtellen zu müſſen. Nur dieſe Lehre iſt als die eigentlich charakteriſtiſche des Gnoſticismus zu betrachten, denn weder die Annahme einer reinen Emanationswelt, noch einer von Ewigkeit her exiſtirenden ὕλη kann als ſolche angeſehen werden; beide ſind einestheils auch andern Erſcheinungen gemeinſam, wie dem Manichäismus, die letztere auch dem Hermogenes, anderntheils nicht allen Gnoſtikern eigen, da Cerinth nichts von der letztern, Marcion nichts von der erſtern wußte (vergl. Neander a. a. O. S. 805.). Nur die Annahme, daß die Weltſchöpfung oder im Sinn der Gnoſtiker die Weltbildung nicht vom höchſten Gott, ſondern von einem tief unter ihm ſtehenden Weſen geſchehen ſei, iſt allen Gnoſtikern gemeinſam, nur dieſe ihnen allein eigenthümlich. Ja dieſe Lehre iſt in ihren Syſtemen eine ſo weſentliche, daß die verſchiedene Stellung, in die ſie den höchſten Gott zum Demiurgen bringen, mit Recht von Neander zum Eintheilungsprincip der gnoſtiſchen Syſteme gemacht wird [8]). Aus dem

8) Wie eng mit der verſchiedenen Stellung des Demiurgos zum höchſten Gott alle einzelnen Verſchiedenheiten der gnoſtiſchen Syſteme zuſammenhängen, hat Neander a. a. O. S. 655 ff. treffend nachgewieſen. — Die neue Modification ſeiner Claſſification der gnoſtiſchen Syſteme (S. 682.) iſt gewiß eine äußerſt glückliche zu nennen.

Abfaſſung unſerer Clementinen noch im Werden; zudem war durch den gewaltigen Kampf mit dem Gnoſticismus der Blick bald vom Ebionitismus mehr abgezogen worden. In jener Zeit der allgemeinen Gährung nun konnte wohl ein geiſtig auf der Höhe der Zeit ſtehender Mann den Gedanken faſſen, dem gnoſt. Ebionitismus allgemeine Herrſchaft in der Kirche zu verſchaffen.

Dieſe Abſicht ſpricht der Verfaſſer ſelbſt ſo deutlich und beſtimmt aus, h. II, 17., als es in einer dem Clemens untergeſchobenen Schrift nur möglich war. Wenn Petrus hier nämlich, bevor er ſeine Lehrvorträge an das Volk und ſeine Disputationen beginnt, als Zweck ſeiner Sendung angibt, den verderblichen Einfluß des Magiers Simon aufzuheben, und dann fortfährt: «ſo muß alſo zuerſt das falſche Evangelium von einem Irrlehrer kommen, darauf nach der Zerſtörung des heiligen Ortes das wahre Evangelium heimlich verbreitet werden», ſo ſpiegelt ſich offenbar in der Stellung, die der Verfaſſer hier dem Petrus zum Simon anweiſet, das Verhältniß ab, in welches er ſich mit ſeiner Schrift zur damaligen Zeit ſtellte. Wie Simon hier den Paulus repräſentiren ſoll [1]), und die Aufgabe

---

1) Die Stelle lautet: *Οὕτως δή, ὡς ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινός, καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι.* Vorher hatte Petrus geſagt, nach dem Geſetz der Syzygien müſſe er dem Magier Simon nachfolgen und ſeinen verderblichen Einfluß aufheben. Da er nun mit einem *οὕτως δή* fortfährt «auf dieſe Weiſe muß alſo das falſche Evangelium zuerſt kommen», ſo kann er unter dem falſchen Evangelium nicht eine auf die Lehre des Magiers folgende Irrlehre, unter dem *πλάνος τις* nicht einen dem Magier nachfolgenden Irrlehrer verſtehn (wie Neander gnoſt. Syſteme S. 208 will, der die Worte unmittelbar auf Paulus bezieht), ſondern das *ψευδὲς εὐαγγέλιον πλάνου τινός* iſt zunächſt die falſche Lehre des Magiers ſelbſt. Aber wie der Verfaſſer den Magier hauptſächlich nur als Repräſentanten des Paulus einerſeits, anderſeits des Gnoſticismus gebraucht (vergl. S. 91—101.), ſo kann in unſerer Stelle nicht zweifelhaft ſein, daß er hier die erſtere Rolle zu ſpielen hat, daß alſo in *πλάνος τις* zunächſt freilich Simon Magus, eigentlich aber der Apoſtel Paulus iſt, ebenſo wie der *ἄνθρωπος ἐχθρός* des zu den Homilien gehörenden petriniſchen Briefes gradezu der Apoſtel Paulus iſt, vergl. S. 74. Dies wird auch durch die Worte *μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου* beſtätigt. Die Deutung von Neander, als chronologiſche Beſtimmung

oben Bemerkten mit jener Annahme, daß der Weltſchöpfer oder vielmehr Weltbilder und der Gott der Juden ein vom höchſten Gott verſchiedenes, tief unter ihm ſtehendes Weſen iſt, alle einzelnen Lehren im Gnoſticismus zuſammenhängen, dagegen das ganze Syſtem des gnoſt. Ebionitismus und der Clementinen, wie früher gezeigt, in der grabezu entgegengeſetzten Annahme einer Identität des wahren Judenthums und Chriſtenthums begründet iſt, ſo müſſen wir nur noch klarer erkennen, daß, ſo mannigfache Berührungspunkte ſich auch zwiſchen beiden nachweiſen laſſen, doch das Syſtem beider auf grabezu entgegengeſetzten Principien beruht.

Von dieſen äußerſten Endpunkten treten ſich nun freilich der gnoſt. Ebionitismus und der Gnoſticismus, namentlich der judaiſirende ſo nahe, als bei der Grundverſchiedenheit der Principien möglich war. Wenn die Clementinen ſich nämlich der Trennung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer auf's heftigſte entgegenſetzen, ſo nähern ſie ſich doch dem Gnoſticismus wieder in zwei Beziehungen. Indem ſie von dem gnoſtiſchen Begriff des höchſten Gottes als eines über alles Irdiſche in unendlicher Ferne ſtehenden Weſens, das mit dieſem in gar keine Gemeinſchaft treten kann, zu mächtig angezogen ſind, verbinden ſie theilweiſe den gnoſtiſchen Demiurgos mit jenem höchſten Gott zu Einem Weſen — daher der Kampf des gnoſtiſchen oder ſpeculativen und des praktiſchen oder ethiſchen Intereſſes, den wir bei ihrer Lehre von der Natur und den Eigenſchaften Gottes nachgewieſen haben [11]) —, theilweiſe übertragen ſie, was die Gnoſtiker ihrem Demiurg zueignen, auf den Teufel (dieſer iſt nach ihrer Anſicht nicht anfangs gut, ſondern gleich böſe geſchaffen, er iſt Herrſcher dieſer Welt und wird theils als gerechtes, theils als böſes Weſen dargeſtellt [12])) und ſetzen ihn der Sophia oder dem Chriſtos in ähnlicher Weiſe, wie die Gnoſtiker den Demiurg dem höchſten Gott gegenüber, nur daß ſie über beide den höchſten Gott ſtellen; — das Erſtere iſt nur

halten müſſen. — Die Anſicht von Baumgarten-Cruſius, der die Clementinen für ein Product der freignoſtiſchen marcionitiſchen Partei erklärt (vergl. S. 35.), wird im Folgenden ihre Widerlegung finden.

11) Vergl. S. 145 ff.

12) Vergl. S. 160 ff.

vor Augen hatte, machte hierin ein Nachgeben nothwendig. So ſchlug er den Weg ein, daß er Beſchneidung und Enthaltung vom Fleiſchgenuſſe als etwas beſonders Verdienſtliches hinſtellte. Vergl. S. 244.

Auf dieſe Tendenz weiſet auch die eigenthümliche Stellung hin, welche die Clementinen dem Apoſtel Paulus gegenüber einnehmen. So ſehr das ganze dogmatiſche Syſtem des Verfaſſers auch mit der pauliniſchen Anſchauungsweiſe in directem Widerſpruch ſteht, ſo ſehr er auch die Erbitterung gegen den Paulus mit ſeinen Glaubensgenoſſen theilt, ſo wenig erlaubte die Abſicht, welche er verfolgte, mit einem directen Angriff auf ihn hervorzutreten. So ging ſein Beſtreben dahin, den Apoſtel Paulus unvermerkt zu verdrängen. Deshalb mußte Petrus die heidniſchen Länder durchziehn, das Evangelium den Heiden zu bringen, ja er mußte ausdrücklich an mehreren Stellen als der eigentliche Apoſtel der Heiden bezeichnet werden [3]). Allein dies genügte dem Verfaſſer noch nicht. Dem Simon Magus, welchem Petrus überallhin folgt, deſſen verderblichem Einfluß ſein Beruf iſt entgegenzutreten, wird zu wiederholten Malen die Rolle des Paulus übertragen. Er wird als derjenige dargeſtellt, welcher den Petrus überall verläumdet, als ob nach ſeiner wahren Anſicht das Geſetz aufgehoben ſei, er dies aber nicht offen zu verkündigen wage [4]), der ihn deshalb einen

— wenn dies überhaupt eines Erweiſes bedürfte — daraus hervor, daß er in der ſ. g. διαμαρτυρία auf dieſelbe ein großes Gewicht legt, wogegen ihm alle ſpätern Zuſätze abſolut verwerflich erſcheinen.

3) Vergl. S. 87.

4) Freilich iſt unter dem ἐχθρὸς ἄνθρωπος des petriniſchen Briefes, der jene Anſchuldigung gegen Petrus erhebt, nicht zunächſt der Magier und nur mittelbar Paulus (wie öfter behauptet worden), ſondern nur der letztere zu verſtehen, vergl. S. 74. Allein auch dem Simon wird dieſelbe Schmähung zur Laſt gelegt, wenn Petrus h. XVII, 19. ihm den Vorwurf macht, ihn verläumdet und einen κατεγνωσμένον genannt zu haben. Denn ſo gewiß ſich beide Stellen, die des petrin. Briefs und der Homilien auf den Gal. II. erwähnten Vorfall zwiſchen Petrus und Paulus beziehn, ſo beſtimmt kann die Verläumdung, deren Simon in der letztern beſchuldigt wird, nur in dem Vorwurf beſtehen ſollen, als ob Petrus durch ſein Dringen auf die Nothwendigkeit des Geſetzes ſeine wahre Ueberzeugung verläugne. Vergl. das Genauere S.

κατεγνωσμένον nennt (vergl. Gal. II, 11.), der ſich ſelbſt eine Berufung zum Apoſtelamt vermittelſt einer Erſcheinung Chriſti beilegt und die Gottheit Chriſti behauptet [5]), und Petrus muß die Unwahrheit jener Anſchuldigung aufdecken, muß die Möglichkeit beſtreiten, vermittelſt einer Viſion zum Apoſtelamt befähigt zu werden, und die Wirklichkeit dieſer Erſcheinung in Zweifel ziehn, endlich die Behauptung der Gottheit Chriſti widerlegen (vergl. S. 96 ff.) So ſollten unvermerkt Anſichten verbreitet werden, mit denen das apoſtoliſche Anſehn des Paulus nicht beſtehen konnte, ſo ſollte Petrus hinfort als eigentlicher Heidenapoſtel angeſehen und Paulus aus dem Anſehn, welches er genoß, verdrängt werden. Nur an einigen Stellen tritt dieſe pſeudonyme Polemik gegen den Heidenapoſtel unmittelbar gegen ihn hervor, obgleich in einer Weiſe, die nur für den Empfänglichen verſtändlich ſein ſollte [6]).

---

97 f., woſelbſt noch die Stelle h. III, 59., in der Simon ebenfalls als Verläumder des Petrus bezeichnet wird, hinzuzunehmen geweſen wäre.

5) Vergl. oben S. 96 ff.

6) Wie in der S. 74. beſprochenen Stelle des petriniſchen Briefs, ſo wird auch in dem 35ſten Cap. der 11ten Homilie unmittelbar der Apoſtel Paulus angegriffen. Hier erzählt Petrus, wie der Teufel, nachdem er den Erlöſer vergeblich verſucht, verſprochen habe ἐκ τῶν αὐτοῦ ἐπηκόων πρὸς ἀπάτην ἀποστόλους πέμψαι, und warnt darauf das Volk: διὸ πρὸ πάντων μέμνησθε ἀπόστολον, ἤ διδάσκαλον, ἤ προφήτην μὴ πρότερον ἀντιβάλλοντα αὐτοῦ τὸ κήρυγμα Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου — — — καὶ μὴ (das μὴ iſt nothwendig hinzuzuſetzen) μετὰ μαρτυρίων προσεληλυθότα πρὸς ὑμᾶς, ἵνα μὴ ἡ κακία ἡ τῷ κυρίῳ προδιαλεχθεῖσα ἡμέρας τεσσαράκοντα μηδὲν δυνηθεῖσα ὕστερον ὡς ἀστραπὴ ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆς πεσοῦσα καθ' ὑμῶν ἐκπέμψῃ κήρυκα, ὡς νῦν (vergl. S. 90. Anm. 7.) ἡμῖν τὸν Σίμωνα ὑπέβαλεν. Man hat bei dem falſchen Apoſtel, vor dem hier gewarnt wird, zum Theil an den Magier Simon gedacht. Allein gewiß mit Unrecht. Denn einmal würde in dieſem Fall der Vorwurf, daß er ſeine Lehre nicht mit der des Jacobus verglichen habe, mindeſtens höchſt unpaſſend ſein, ſodann aber wird der falſche Apoſtel als ein künftiger beſchrieben. Denn von dem ὕστερον, welches zunächſt freilich mit dem προδιαλεχθεῖσα zuſammenhängt, ganz abgeſehn, liegt ſchon in der Warnung des Petrus: «hütet Euch, damit nicht der Teufel einen Apoſtel gegen Euch ſende», ganz beſtimmt die Hinweiſung auf eine künftige Zeit. Endlich wird Simon mit den Worten ὡς νῦν κ. τ. λ. unverkennbar als Vorläufer von dem bezeichnet, gegen den die angeführte Stelle gerichtet iſt, ganz ähnlich wie h. XVI, 21. Vergl. oben S. 90.

Trotz dieſer Vorſicht, womit der Verfaſſer den gnoſt. Ebionitismus der Kirche näher zu bringen ſuchte und eine unum-

---

Wenn uns die Umſtändlichkeit und Genauigkeit der Beſchreibung zeigt, daß der Verfaſſer einen Beſtimmten im Sinn hat, vor dem er hier den Petrus in prophetiſcher Vorherverkündigung warnen läßt, ſo führen die angegebenen Merkmale mit Nothwendigkeit auf die Annahme, daß dies kein Anderer als der Apoſtel Paulus ſein kann.

Dagegen erhebt Schenkel l. l. p. 72. Widerſpruch, indem ja als Merkmal des falſchen Apoſtels angegeben werde, daß er ſeine Lehre nicht dem Jacobus vorgelegt und ſeine Billigung erhalten habe, was von Paulus nach ſeinem eigenen Geſtändniß erfüllt ſei. Wolle man aber ſagen, fährt Schenkel fort, der Verfaſſer habe dieſem Zeugniß keinen Glauben beimeſſen können, ſo würde man einen Zirkelſchluß begehn, indem man ſchon vorausſetzen würde, daß er den Paulus für einen Betrüger gehalten habe. Ganz gewiß, ſobald wir aus dieſen Worten allein beweiſen wollten, daß der Verfaſſer den Paulus verworfen habe. Aber ebenſowenig kann hieraus allein das Gegentheil abgeleitet werden. Der Verfaſſer gibt als Kriterium der ächten Lehre die Uebereinſtimmung mit dem Jacobus an. Wenn Schenkel nun aber ſagt, Paulus bezeuge im 2ten Capitel des Galaterbriefs, daß ſeine Lehre von Jacobus gebilligt worden ſei, alſo könne der Verfaſſer ihn nicht verworfen haben, ſo fällt er derſelben Beſchuldigung eines Zirkelſchluſſes anheim, die er gegen Baur erhoben hat, da er *vorausſetzt, daß er dem Paulus in einer Sache Glauben ſchenkt, die ihm als Kriterium der ächten Lehre gilt — in der Verſicherung ſeiner Uebereinſtimmung mit Jacobus* — alſo ſchon vorausſetzt, daß er ihn für einen ächten Lehrer gehalten. So wenig aus dieſen Worten allein das Eine, ſo wenig kann auch das Andere gefolgert werden, vielmehr iſt nach dieſem Merkmal beides möglich, daß er ihn als ächten Lehrer anerkannte und daß er ihn verwarf, in welchem letztern Fall er ſeiner Verſicherung, mit Jacobus übereinzuſtimmen, keinen Glauben ſchenken konnte. Zeigen alſo die andern angegebenen Merkmale deutlich, wie wir dies gleich nachher darthun werden, daß der falſche Apoſtel, vor dem hier Petrus warnt, kein anderer als Paulus ſein kann, ſo kann jenes Merkmal keinen Grund dagegen abgeben.

Sodann iſt gegen Schenkel zu erinnern, daß es ſich hier gar nicht darum handelt, ob der Verfaſſer die apoſtoliſche Autorität des Paulus anerkannt habe oder nicht. Wie ſchon aus dem ganzen dogmatiſchen Charakter ſeiner Schrift hervorgeht, daß er denſelben nicht anerkennen konnte, ſo folgt dies, wie wir vorhin gezeigt haben, noch mehr daraus, daß er den Petrus als den eigentlichen Heidenapoſtel hinſtellt, und dem Magier Simon zu wiederholten Malen die Rolle des Paulus übergibt; endlich iſt der ἄνθρωπος ἐχθρός des petriniſchen Briefs (vergl. S. 74.) doch unzweifelhaft Paulus ſelbſt. Sondern es handelt ſich hier nur

wundene, offene Bekämpfung des Paulus vermied, hätte er dennoch ſchwerlich hoffen können, ſeinen Anſichten Eingang zu verſchaffen, wenn er ſie unter ſeinem Namen dargelegt hätte. Deshalb ließ er den Apoſtel Petrus als Verfechter ſeiner Richtung, bald in Lehrvorträgen an das Volk, bald in vertraulichen Unterredungen, bald in Disputationen auftreten, und bot nun Alles auf, die Glaubwürdigkeit der petriniſchen Reden und Thaten außer allem Zweifel zu ſetzen. Aus dieſem Grunde ließ er ſie vom römiſchen Clemens niedergeſchrieben ſein, und ſuchte deſſen Befähigung zu einer ſolchen Beſchreibung dadurch darzuthun, daß er ihn in eine ganz nahe Verbindung mit Petrus brachte und von dieſem ſelbſt hierzu beauftragt ſein ließ. Aber ſo war es immer doch nur die Autorität des Clemens, welche für die Treue der Erzählung bürgte. Dies genügte dem

darum, ob unſere Stelle unmittelbar gegen ihn gerichtet iſt, da wir ihn für gewöhnlich in den Clementinen nur mittelbar bekämpft finden. Können wir demnach alſo vorausſetzen, daß der Verfaſſer die apoſtoliſche Autorität des Paulus nicht annimmt, ſo müſſen wir nach dem vorhin Bemerkten auch ſagen, daß er ſeinem Zeugniß hinſichtlich der Uebereinſtimmung mit Jacobus keinen Glauben beimeſſen konnte.

So paßt denn jenes beſprochene Merkmal vollkommen auf den Paulus. Deutlicher führt das Uebrige, was von jenem falſchen Apoſtel ausgeſagt wird, auf denſelben. Zunächſt wird er als Apoſtel beſchrieben *μέμνησθε ἀπόστολον*, denn wenngleich hinzugeſetzt wird *ἢ διδάσκαλον, ἢ προφήτην*, ſo geſchieht dies nur, um die Vorherverkündigung unbeſtimmter zu halten, und aus der Voranſtellung des *ἀπόστολος* iſt erſichtlich genug, was dem Verfaſſer die Hauptſache war. Genauer wird dieſer falſche Apoſtel als ein ſolcher bezeichnet, der damals, als Petrus dies ausſprach, noch nicht aufgetreten war, aber noch zu Lebzeiten des Jacobus auftreten werde, und zwar ganz plötzlich und unerwartet *ὡς ἀστραπὴ κ. τ. λ.* Gewiß iſt nur möglich, an den Paulus zu denken, und die Worte *ὡς ἀστραπὴ ἐξ οὐρανοῦ — — — πεσοῦσα* als Anſpielung auf ſeine plötzliche Bekehrung zu faſſen.

Faſſen wir hier ſchließlich die Gründe zuſammen, welche die Clementinen gegen das apoſtoliſche Anſehn des Paulus vorbrachten, ſo machten ſie zunächſt geltend, daß er nicht in einem äußern, perſönlichen Verkehr mit Chriſto geſtanden und nicht durch ihn ſelbſt unmittelbar zum Apoſtel eingeſetzt ſei, indem ſie die Möglichkeit einer ſolchen Berufung durch eine Erſcheinung läugneten und die Wirklichkeit der Erſcheinung bezweifelten (vergl. S. 97.), ſodann daß er nicht mit Petrus (vergl. S. 98.) und mit Jacobus übereinſtimme, wobei ſie ihn in ſeiner Verſicherung des Gegentheils der Unwahrheit beſchuldigten.

ſelbe Gegenſatz wie dieſelbe Annäherung des gnoſt. Ebionitismus und des Gnoſticismus zeigt ſich auch in der Lehre von der Perſon Chriſti, derſelbe Gegenſatz ferner darin, daß der gnoſt. Ebionitismus von der gnoſtiſchen Unterſcheidung der drei Menſchenclaſſen, der πνευματικοί, ψυχικοί, ὑλικοί nichts weiß, daß er die Vorſehung auf Alle bezieht (vgl. S. 168.) u. ſ. w.

Endlich kommt noch in Betracht, daß der Gnoſticismus eine durchaus ſpeculative Geiſtesrichtung verfolgt, wogegen in den Clementinen dem ſpeculativen das praktiſche Intereſſe völlig das Gleichgewicht hält (vergl. darüber S. 218 ff.). Ihr einſeitiges Gewichtlegen auf äußere gute Werke iſt der Betrachtungsweiſe des Gnoſticismus durchaus entgegengeſetzt; andertheils läßt ſich doch in dem Intereſſe, welches die Fragen, woher das Böſe, wie iſt die Welt entſtanden, und ähnliche gleichfalls für ſie haben, eine Einwirkung des Gnoſticismus nicht verkennen.

Der Gegenſatz, in welchem ſo der gnoſt. Ebionitismus und die Clementinen zum Gnoſticismus ſtehen, erreicht in ihrem Verhältniß zum marcionitiſchen Syſtem ſeinen Höhepunkt. Zur Annahme des gnoſt. Ebionitismus, daß das Chriſtenthum gar nichts Neues iſt, bildet die marcionitiſche Anſicht über das Verhältniß des Judenthums zum Chriſtenthum, Marcion's abſolute Entgegenſetzung des Chriſtlichen und alles Vorchriſtlichen, zur Identificirung der Clementinen von Adam, Henoch, Noah — — — Jeſus Marcions Lehre, daß Chriſtus bei ſeinem Hinabgang in den Hades ſich der armen Heiden und derer, welche im a. Teſt. als Ungerechte dargeſtellt werden, des Kain, der Sodomiter u. ſ. w., nicht aber der Gerechten des a. Teſt., des Henoch, Noah, Abraham und der übrigen Patriarchen angenommen habe, wie ſein Streben, eine jede Vergleichung zwiſchen Adam und Chriſtus aus den pauliniſchen Briefen zu entfernen [14]), einen abſoluten Gegenſatz. Und wenn ſich beide auf die Stelle Gal. II, 11 seqq. zum Erweis beriefen,

14) Daher er die Stelle 1 Cor. XV, 45. ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν für verfälſcht erklärt. Vergl. Tert. adv. Marc. V, 10.

nung zu verſchaffen. Doch darf dies keineswegs als Hauptzweck derſelben angeſehen werden. Unſtreitig lag dem Verfaſſer ſelbſt um ſo mehr an der Widerlegung des Gnoſticismus, als er ſich demſelben in manchen Punkten noch mehr näherte als die Richtung, welche er vertrat. Wir können uns hier einer Beleuchtung der Stellung des gnoſt. Ebionitismus und des eigenthümlichen gnoſt. Ebionitismus der Clementinen zum Gnoſticismus nicht wohl entziehn, zumal da Baur im Syſtem der Clementinen eine judaiſirende Form der Gnoſis findet.

Wenn Neander (Kirchengeſchichte 2te Aufl. I. 2. S. 680.) meint, es könne manche Erſcheinungen geben, bei welchen es ſtreitig ſei, ob wir ſie den judaiſirenden oder gnoſtiſchen Secten beizuzählen haben, und daß beides ſein Recht haben könne, die Entwicklungsreihe der judaiſirenden Secten damit zu enden, oder die Entwicklung der gnoſtiſchen damit anzufangen, ſo glaube ich, die Annahme eines Demiurgos als die beſtimmte Gränze zwiſchen beiden aufſtellen zu müſſen. Nur dieſe Lehre iſt als die eigentlich charakteriſtiſche des Gnoſticismus zu betrachten, denn weder die Annahme einer reinen Emanationswelt, noch einer von Ewigkeit her exiſtirenden ὕλη kann als ſolche angeſehen werden; beide ſind einestheils auch andern Erſcheinungen gemeinſam, wie dem Manichäismus, die letztere auch dem Hermogenes, anderntheils nicht allen Gnoſtikern eigen, da Cerinth nichts von der letztern, Marcion nichts von der erſtern wußte (vergl. Neander a. a. O. S. 805.). Nur die Annahme, daß die Weltſchöpfung oder im Sinn der Gnoſtiker die Weltbildung nicht vom höchſten Gott, ſondern von einem tief unter ihm ſtehenden Weſen geſchehen ſei, iſt allen Gnoſtikern gemeinſam, nur dieſe ihnen allein eigenthümlich. Ja dieſe Lehre iſt in ihren Syſtemen eine ſo weſentliche, daß die verſchiedene Stellung, in die ſie den höchſten Gott zum Demiurgen bringen, mit Recht von Neander zum Eintheilungsprincip der gnoſtiſchen Syſteme gemacht wird [8]). Aus dem

8) Wie eng mit der verſchiedenen Stellung des Demiurgos zum höchſten Gott alle einzelnen Verſchiedenheiten der gnoſtiſchen Syſteme zuſammenhängen, hat Neander a. a. O. S. 655 ff. treffend nachgewieſen. — Die neue Modification ſeiner Claſſification der gnoſtiſchen Syſteme (S. 682.) iſt gewiß eine äußerſt glückliche zu nennen.

Boden des Judenthums erwachſen überſchritt der Gnoſticismus mit dieſer Annahme die äußerſte Gränze deſſelben. Sobald feſtſtand, daß nicht der höchſte Gott, ſondern ein untergeordnetes Weſen die Welt erſchaffen, mußte das Judenthum als die Religion dieſes untergeordneten Gottes erſcheinen und in demſelben Grade herabſinken, in welchem dieſer Weltſchöpfer unter den höchſten Gott geſtellt ward, daher die verſchiedenen Urtheile der Gnoſtiker über den Demiurgen eben ſo viel Urtheile über den innern Werth des Judenthums ſind. Mußte ſomit auch die verſchiedene Auffaſſung des Demiurgen, entweder als eines dem höchſten Gott untergeordneten und beſchränkten, aber ihm unbewußt dienenden Organes, oder als eines ihm feindlich entgegengeſetzten Weſens ein verſchiedenes Urtheil über den Werth des Judenthums zur Folge haben, immer war auch bei der erſtern Anſchauung eine feindliche Stellung zu demſelben gegeben; und wenn ſchon die Anſicht, daß das alte Teſt. nicht von dem höchſten Gott herrühre, der Kirchenlehre entgegengeſetzt war, wie vielmehr dem Ebionitismus, dem das ächte Judenthum mit dem Chriſtenthum identiſch war. Die dieſen charakteriſirende, ſeinen beiden Geſtaltungen gemeinſame Lehre war ja grade die Annahme, daß das wahre Judenthum mit dem Chriſtenthum identiſch iſt; und wie hierin zwiſchen Ebionitismus und Gnoſticismus ein ſchneidender Gegenſatz ſtattfindet, ſo auch darin, worin jene Anſicht über das Judenthum bei den Gnoſtikern begründet iſt, in der Annahme eines Demiurgen. Auf keine Lehre bringen die Clementinen ſo ſehr, als darauf, daß es nur Einen Gott gebe, und daß nicht ein untergeordnetes Weſen, ſondern der höchſte Gott ſelbſt die Welt erſchaffen [9]). Eben wegen dieſes ſchneidenden Gegenſatzes zur Grundlehre des Gnoſticismus kann weder der gnoſt. Ebionitismus im Allgemeinen, noch der beſondere unſerer Schrift den gnoſtiſchen Syſtemen eingereiht werden [10]); und wenn nach dem

9) Vergl. S. 134. 137 f. 152.

10) Wie Baur und Andere wollen (vergl. S. 35. u. 47 f.). Freilich hängt die Betrachtung der Clementinen als eines Productes des Gnoſticismus mit ſeiner eigenthümlichen Auffaſſung des Gnoſticismus als Religionsphiloſophie auf der Baſis der Religionsgeſchichte zuſammen, deren genaue Beleuchtung wir uns für eine beſondere Abhandlung vorbe-

oben Bemerkten mit jener Annahme, daß der Weltſchöpfer oder vielmehr Weltbilder und der Gott der Juden ein vom höchſten Gott verſchiedenes, tief unter ihm ſtehendes Weſen iſt, alle einzelnen Lehren im Gnoſticismus zuſammenhängen, dagegen das ganze Syſtem des gnoſt. Ebionitismus und der Clementinen, wie früher gezeigt, in der grabezu entgegengeſetzten Annahme einer Identität des wahren Judenthums und Chriſtenthums begründet iſt, ſo müſſen wir nur noch klarer erkennen, daß, ſo mannigfache Berührungspunkte ſich auch zwiſchen beiden nachweiſen laſſen, doch das Syſtem beider auf grabezu entgegengeſetzten Principien beruht.

Von dieſen äußerſten Endpunkten treten ſich nun freilich der gnoſt. Ebionitismus und der Gnoſticismus, namentlich der judaiſirende ſo nahe, als bei der Grundverſchiedenheit der Principien möglich war. Wenn die Clementinen ſich nämlich der Trennung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer auf's heftigſte entgegenſetzen, ſo nähern ſie ſich doch dem Gnoſticismus wieder in zwei Beziehungen. Indem ſie von dem gnoſtiſchen Begriff des höchſten Gottes als eines über alles Irdiſche in unendlicher Ferne ſtehenden Weſens, das mit dieſem in gar keine Gemeinſchaft treten kann, zu mächtig angezogen ſind, verbinden ſie theilweiſe den gnoſtiſchen Demiurgos mit jenem höchſten Gott zu Einem Weſen — daher der Kampf des gnoſtiſchen oder ſpeculativen und des praktiſchen oder ethiſchen Intereſſes, den wir bei ihrer Lehre von der Natur und den Eigenſchaften Gottes nachgewieſen haben [11]) —, theilweiſe übertragen ſie, was die Gnoſtiker ihrem Demiurg zueignen, auf den Teufel (dieſer iſt nach ihrer Anſicht nicht anfangs gut, ſondern gleich böſe geſchaffen, er iſt Herrſcher dieſer Welt und wird theils als gerechtes, theils als böſes Weſen dargeſtellt [12])) und ſetzen ihn der Sophia oder dem Chriſtos in ähnlicher Weiſe, wie die Gnoſtiker den Demiurg dem höchſten Gott gegenüber, nur daß ſie über beide den höchſten Gott ſtellen; — das Erſtere iſt nur

halten müſſen. — Die Anſicht von Baumgarten-Cruſius, der die Clementinen für ein Product der freignoſtiſchen marcionitiſchen Partei erklärt (vergl. S. 35.), wird im Folgenden ihre Widerlegung finden.

11) Vergl. S. 145 ff.

12) Vergl. S. 160 ff.

den Clementinen, das Zweite dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt eigen. Eine ähnliche Erſcheinung gewahren wir auch bei der Anſicht über die jüdiſche Religion. Ungeachtet des ſchroffen Gegenſatzes, daß die Gnoſtiker die jüdiſche Religion als Religion eines untergeordneten Gottes im Gegenſatz gegen die chriſtliche, die erſt den höchſten Gott offenbare, anſehen, der gnoſt. Ebionitismus dagegen nicht allein mit der Kirchenlehre dies beſtimmt in Abrede nimmt, ſondern ſelbſt die völlige Identität der ächt jüdiſchen und chriſtlichen Religion behauptet, kommen doch beide in dem verwerfenden Urtheil über das a. Teſt. überein; beide geben zu, daß in vielen Stellen deſſelben Gott als niedriges, untergeordnetes Weſen erſcheine. Aber wenn die Gnoſtiker daraus jene Folgerung ziehen, daß der Gott des Judenthums ein anderes Weſen ſei, erklärt der gnoſt. Ebionitismus unter der Vorausſetzung, daß der Gott des Judenthums der höchſte Gott ſei, die altteſt. Religion für eine Verfälſchung der ächt jüdiſchen. Und mag namentlich die Anſicht des Valentinianers Ptolemäus (vergl. Neander a. a. O. S. 757 ff., Baur S. 203 ff.) und des Marcioniten Apelles (vergl. Neander S. 818 ff.) den Clementinen noch ſo nahe kommen, immer ſind die Principien, von denen beide ausgehn, durchaus entgegengeſetzt.

Dürfen wir nach dem Bemerkten als das eigenthümlich Charakteriſtiſche des Gnoſticismus die Lehre von einem Demiurgos anſehn, ſo iſt weiter die Unterſcheidung einer Welt der reinen Lebensentwicklung aus Gott, einer Emanationswelt von der ſichtbaren Schöpfung und die Annahme einer von Ewigkeit her exiſtirenden ὕλη, aus der die letztere geformt ſei, faſt allen Geſtaltungen deſſelben gemeinſam und nimmt einen weſentlichen Platz in ihren Syſtemen ein. Dieſelbe Erſcheinung nun, die uns bei jener erſten Anſicht entgegengetreten war, daß ſich der gnoſt. Ebionitismus auf der einen Seite in einen graden Gegenſatz dazu ſtellt, auf der andern aber doch ſo weit nähert, als es bei entgegengeſetzten Principien möglich war, zeigt ſich auch in den beiden letztern; und eben hierdurch wird noch klarer, daß, wenn derſelbe auch unmöglich als eine Form des Gnoſticismus aufgefaßt werden darf, er doch (ganz beſonders wie er in den Clementinen erſcheint) mit ſo vielen gnoſtiſchen

Elementen verſetzt iſt, daß die Benennung «gnoſtiſcher Ebionitismus» vollkommen angemeſſen iſt. Wenn nämlich die Clementinen auf der einen Seite von jener, vermöge einer Emanation aus Gott hervorgegangenen, von der ſichtbaren verſchiedenen Welt nichts wiſſen (die Engel erklären ſie ausdrücklich für geſchaffene Weſen, vergl. S. 163.), ſo können ſie ſich anderſeits doch der Idee einer Emanation nicht ganz entziehn. So übertragen ſie das Verhältniß, in welches die Gnoſtiker jene höhere Emanationswelt zum höchſten Gott ſetzten, in dieſer Hinſicht auf die irdiſche Schöpfung und laſſen die ὕλη, aus der die Welt geformt iſt, aus Gott emanirt ſein (vergl. S. 155 ff.). Damit hängt es auch zuſammen, wenn die Clementinen das Geſetz der Syzygien, welches nach dem valentinianiſchen Syſtem in jener Emanationswelt herrſcht, für dieſe ſichtbare Schöpfung in Anſpruch nehmen [13]). — Eine gleiche Stellung nehmen die Clementinen zu jener andern Hauptlehre des Gnoſticismus ein. Wenn ſie nämlich einerſeits die Annahme einer von Ewigkeit her neben Gott exiſtirenden ὕλη ganz entſchieden verwerfen, ſo nähern ſie ſich anderſeits doch derſelben, indem ſie eine Ewigkeit der Materie, wenn nicht außer, doch in Gott ſelbſt annehmen (vergl. S. 153 ff.), und wenn den Gnoſtikern die ſchöpferiſche Thätigkeit des Demiurgen in dem Bilden und Formen der Materie beſtand, ſo iſt die Schöpfung nach den Clementinen ſo vor ſich gegangen, daß Gott anfangs die Materie aus ſich emaniren ließ, und dieſe, welche mit der Emanation zwei- und vierfach geſpalten ward, ſodann formte. Wenn nun aber weiter mit jener Annahme einer präexiſtirenden Materie im Gnoſticismus die Auffaſſung des Böſen als Naturnothwendigkeit gegeben war, ſo machten die Clementinen, wie ſie jene gnoſtiſche Annahme einer präexiſtirenden Materie einerſeits verwerfen, anderſeits ſich ihr wieder nähern, auf der einen Seite die ethiſche Auffaſſung des Böſen geltend, anderſeits miſcht ſich bei ihnen wieder die phyſiſche Betrachtungsweiſe ein, wie wir dies S. 158 ff. nachgewieſen haben. — Der-

13) Auch das iſt ein weſentlicher Unterſchied, daß die valentinianiſche Syzygie etwas dem Weſen nach Zuſammengehöriges auseinanderlegt, die Syzygie der Clementinen einen abſoluten Gegenſatz bezeichnet.

ſelbe Gegenſatz wie dieſelbe Annäherung des gnoſt. Ebionitismus und des Gnoſticismus zeigt ſich auch in der Lehre von der Perſon Chriſti, derſelbe Gegenſatz ferner darin, daß der gnoſt. Ebionitismus von der gnoſtiſchen Unterſcheidung der drei Menſchenclaſſen, der πνευματικοί, ψυχικοί, ὑλικοί nichts weiß, daß er die Vorſehung auf Alle bezieht (vgl. S. 168.) u. ſ. w.

Endlich kommt noch in Betracht, daß der Gnoſticismus eine durchaus ſpeculative Geiſtesrichtung verfolgt, wogegen in den Clementinen dem ſpeculativen das praktiſche Intereſſe völlig das Gleichgewicht hält (vergl. darüber S. 218 ff.). Ihr einſeitiges Gewichtlegen auf äußere gute Werke iſt der Betrachtungsweiſe des Gnoſticismus durchaus entgegengeſetzt; anderntheils läßt ſich doch in dem Intereſſe, welches die Fragen, woher das Böſe, wie iſt die Welt entſtanden, und ähnliche gleichfalls für ſie haben, eine Einwirkung des Gnoſticismus nicht verkennen.

Der Gegenſatz, in welchem ſo der gnoſt. Ebionitismus und die Clementinen zum Gnoſticismus ſtehen, erreicht in ihrem Verhältniß zum marcionitiſchen Syſtem ſeinen Höhepunkt. Zur Annahme des gnoſt. Ebionitismus, daß das Chriſtenthum gar nichts Neues iſt, bildet die marcionitiſche Anſicht über das Verhältniß des Judenthums zum Chriſtenthum, Marcion's abſolute Entgegenſetzung des Chriſtlichen und alles Vorchriſtlichen, zur Identificirung der Clementinen von Adam, Henoch, Noah — — — Jeſus Marcions Lehre, daß Chriſtus bei ſeinem Hinabgang in den Hades ſich der armen Heiden und derer, welche im a. Teſt. als Ungerechte dargeſtellt werden, des Kain, der Sodomiter u. ſ. w., nicht aber der Gerechten des a. Teſt., des Henoch, Noah, Abraham und der übrigen Patriarchen angenommen habe, wie ſein Streben, eine jede Vergleichung zwiſchen Adam und Chriſtus aus den pauliniſchen Briefen zu entfernen [14]), einen abſoluten Gegenſatz. Und wenn ſich beide auf die Stelle Gal. II, 11 seqq. zum Erweis beriefen,

14) Daher er die Stelle 1 Cor. XV, 45. ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν für verfälſcht erklärt. Vergl. Tert. adv. Marc. V, 10.

daß Petrus und Paulus nicht übereingeſtimmt [15]), Marcion, um deshalb den Petrus, der Verfaſſer der Clementinen, um den Paulus verwerfen zu können, wenn der Erſtere nur den Paulus als Apoſtel anerkennt, der Letztere nur dieſen verwirft, ſo erreicht auch hierin der Gegenſatz ſeine höchſte Spitze, obgleich auf der andern Seite auch viele Berührungspunkte zwiſchen beiden Statt finden.

So iſt der gnoſt. Ebionitismus überhaupt, namentlich der beſondere der Clementinen dem Gnoſticismus in den Principien total entgegengeſetzt, ſo ſehr er ſich ihm auch im Einzelnen nähert. Haben wir nun früher S. 95 f. gezeigt, daß der Magier Simon als Träger des Gnoſticismus erſcheinen ſoll [16]), ſo iſt unſere Behauptung, daß eine Bekämpfung des Gnoſticismus in der Tendenz der Clementinen gelegen habe, vollkommen beſtätigt. Da ihr Syſtem nun aber den ſchroffſten Gegenſatz zur Lehre Marcion's bildet, ſo iſt wohl darin, wenn dem Simon die Anſicht beigelegt wird, daß dem höchſten Gott die Güte, dem Weltſchöpfer die Gerechtigkeit zukomme (h. **XVII, 4 seqq. XVIII, 1 seqq.** vergl. S. 94.), eine Polemik gegen Marcion kaum zu verkennen. Denn obwohl die Geringſchätzung der Gerechtigkeit bei den Gnoſtikern faſt allgemein verbreitet war, obwohl auch namentlich Ptolemäus (worüber ſiehe Neander S. 756., Baur S. 203.) dem höchſten Gott die Güte, dem Demiurg die Gerechtigkeit beilegt, ſo iſt doch die Unterſcheidung der Güte als dem höchſten Gott, der Gerechtigkeit als dem Weltſchöpfer zukommend, in keinem Syſtem ſo ſcharf durchgeführt, als im marcionitiſchen. Und wenn mit der Bekämpfung dieſer Anſicht die Beſtreitung des Grundſatzes, man muß Gott nicht fürchten, ſondern lieben, in enge Verbindung gebracht

15) In Betreff Marcion's vergl. S. 391. Anm. 28., der Clementinen Anm. 6.

16) Zu dem dort Bemerkten füge ich noch hinzu, daß Simon ſich zum Erweis der Verſchiedenheit des Weltſchöpfers vom höchſten Gott auf den Ausſpruch Chriſti beruft «niemand kennt den Vater, als der Sohn» (vergl. S. 94.), grade ebenſo wie die Gnoſtiker, vergl. Tert. adv. Marcionem IV, 25. — Wie einer und derſelben Perſon vom Verfaſſer die Rolle des Paulus und der Gnoſtiker übergeben werden konnte, haben wir S. 99 ff. gezeigt.

wird, h. XVII, 11. seqq., ſo hat der Verfaſſer auch hier wohl den Marcion vor Augen, der aus dem Gegenſatz zwiſchen Güte und Gerechtigkeit dieſen Grundſatz ableitete. Wie Tertullian (adv. Marc. II, 13.) dagegen zu zeigen bemüht iſt, daß die Furcht vor Gott nothwendig ſei, ſo ſucht auch der Verfaſſer der Clementinen (a. a. O. u. öfter, vergl. S. 236 f.) die Furcht als ein beſonders geeignetes Mittel zu erweiſen, um gute Werke zu vollbringen. Und wenn Simon in den Clementinen h. III, 39. daraus, daß der nach dem Ebenbild des Weltſchöpfers geſchaffene Adam ohne Kenntniß des Guten und Böſen erſchaffen, gefallen und aus dem Paradieſe geworfen ſei und den Tod erlitten habe (vergl. auch h. XVI, 19.), einen nachtheiligen Schluß auf den Gott des a. Teſt. ableitet, ſo entſpricht dies ganz dem, was Tertullian von Marcion berichtet [17]); wie dieſer [18]), ſo folgert auch Simon aus der Stelle Geneſis XVIII, 21., daß der Weltſchöpfer nicht allwiſſend ſei (vergl. hierüber Baur's Gnoſis S. 314 ff.). Wenn wir demnach nicht wohl in Abrede ſtellen können, daß die Clementinen gegen den Marcion polemiſiren, um ſo weniger, als ſie eine ganz beſtimmte Hinweiſung auf ihn vermeiden mußten, um nicht die Täuſchung, als ob Clemens der Verfaſſer ſei, aufzuheben [19]), ſo iſt doch durchaus unrichtig, ihre Polemik gegen den Gnoſticismus auf die Marcioniten allein beſchränken zu wollen [20]). Vielmehr beabſichtigte der Verfaſſer eine Bekämpfung des Gnoſticismus im Allgemeinen, und ward wohl auf die Marcioniten noch eine beſondere

17) Adv. Marc. II. c. 5. (nach der Ausgabe von Semler tom. I. p. 68.). Si deus bonus, wenden die Marcioniten ein, et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem et quidem imaginem et similitudinem suam per animae scilicet censum passus est labi de obsequio legis in mortem circumventum a diabolo?

18) l. l. c. 25. (tom. I. p. 112.)

19) Durch Bekämpfung des Gnoſticismus im Allgemeinen verrieth der Verfaſſer für ſeine Zeitgenoſſen wohl ſchwerlich die Zeit, in welcher er lebte. Vergl. S. 105 f.

20) Denn dem Simon Magus werden nicht nur ganz allgemein gnoſtiſche, ſondern auch ſolche gnoſtiſche Behauptungen beigelegt, welche dem marcionitiſchen Syſtem nicht angehörten, z. B. daß Jeſus bald den höchſten Gott, bald den Weltſchöpfer verkündigt, daher bald Wahrheit, bald Irrthum gelehrt habe. Vergl. S. 94 ff.

Rückſicht zu nehmen theils durch den Ort, wo er ſchrieb, theils auch wohl durch die Bedeutung des Marcion veranlaßt.

Ueber die Bekämpfung des Heidenthums in den verſchiedenſten Geſtaltungen haben wir ſchon früher S. 101 u. 135 ff. geſprochen.

Endlich läßt ſich mit großer Wahrſcheinlichkeit annehmen, daß die Theorie der Clementinen über den Begriff der wahren Prophetie in Folge der durch den Montanismus hervorgerufenen Bewegung ausgebildet iſt. Iſt nämlich, wie wir §. 8. am Ende geſehen haben, die Anforderung, daß der wahre Prophet den Geiſt immer beſitzen und ein klares Bewußtſein von dem haben müſſe, was er rede, nicht dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt gemeinſam, ſondern unſerm Verfaſſer eigenthümlich, ſo werden wir keineswegs unwahrſcheinlich finden können, daß der Montanismus dem Verfaſſer den Anſtoß gegeben, eine Theorie weiter auszubilden, deren Anfänge ſchon im gnoſt. Ebionitismus gegeben waren. Und wenn die Clementinen (vergl. S. 186 ff.) die Offenbarung der göttlichen Wahrheit in viſionairen Zuſtänden aufs heftigſte bekämpfen, ſo reicht die Polemik gegen Paulus deshalb auf keinen Fall als Erklärungsgrund aus, weil ſie nicht allein die Vermittlung der Wahrheit an alle Menſchen, ſondern auch die Ertheilung der wahren Prophetie an den Propheten vermittelſt ſolcher Zuſtände beſtreiten [21]). Wenn ſie in erſterer Hinſicht die Nothwendigkeit einer äußern Offenbarung durch den wahren Propheten einerſeits, anderſeits die Nothwendigkeit des äußern Anſchließens, einer äußern Verbindung mit dem wahren Propheten geltend machen, ſo iſt dies, wie früher gezeigt, gegen Paulus gerichtet; aber eben ſo deutlich iſt, daß die Polemik gegen die viſionairen Zuſtände in letzterer Beziehung nicht gegen ihn gerichtet ſein kann. Nehmen wir noch die Stelle h. III, 13. hinzu: «wenn wir mit der Mehrzahl der Anſicht ſind, daß auch der wahre Prophet nicht immer, ſondern nur zuweilen, wenn er den Geiſt hat, die Zukunft vorausweiß, ſo betrügen wir uns ſelbſt; dies findet viel-

21) Vergl. oben S. 186. Anm. 5. In letzterer Beziehung wäre dort auch noch die kurz vorher beſprochene Stelle h. III, 13. anzuführen geweſen.

mehr nur bei denen Statt, welche durch den Geiſt der Unordnung in einen ſchwärmeriſchen Wahnſinn verſetzt, um die Altäre herumtaumeln und im Opferrauch ſich berauſchen», ſo können wir uns ſchwerlich der Annahme erwehren, daß der Verfaſſer auch auf die Montaniſten Rückſicht genommen, die er ſchon deshalb, weil er unter dem Namen des Clemens ſchrieb, nicht beſtimmter bezeichnen durfte.

Was die Zeit der Abfaſſung anlangt, ſo ſchwanken die Beſtimmungen der Gelehrten in dem Umkreiſe von zwei Jahrhunderten hin und her. Während Credner (Beitr. I. S. 281 ff.) u. a.[22]) ſie ſchon im Anfang des 2ten Jahrhunderts entſtanden ſein laſſen, behauptet Lentz[23]), daß ſie erſt dem 4ten Jahrhundert angehören. Die Mehrzahl entſcheidet ſich für die Entſtehung im 2ten Jahrhundert[24]); Andere eignen ſie dem Anfang des 3ten zu[25]), nicht Wenige endlich laſſen unbeſtimmt, ob ſie am Ende des 2ten oder im Anfang des 3ten entſtanden ſind[26]). Ein beſtimmtes Datum, die Zeit zu ermitteln, gibt uns zunächſt die Abfaſſungszeit der Recognitionen — einer Ueberarbeitung der Clementinen — zwiſchen den Jahren 212 bis 230 (vergl. S. 326 f.) an die Hand. Da wohl ſchwerlich anzunehmen iſt, daß gleich nach der Abfaſſung eine Ueberarbeitung durch eine fremde Hand erfolgt ſein ſollte, da dieſe vielmehr eine längere Verbreitung der Grundſchrift vorausſetzt, ſo ſind wir ins 2te Jahrhundert zurückgewieſen und zwar, da die Clementinen auf Marcion Rückſicht nehmen, auf den Zeitraum von der Mitte deſſelben an. Wir müßten demnach bei dieſer allgemeinen Beſtimmung ſtehen bleiben, wenn nicht der Um-

22) Bretſchneider, Pietismus S. 362., Kern, Tüb. Zeitſchrift 1835. II. S. 112., Rothe, die Anfänge u. ſ. w. S. 541.

23) Dogmengeſchichte I. S. 58.

24) Dem 2ten Jahrhundert weiſen die Clementinen zu Clericus, Beauſobre, Flügge, Münſcher, Hoffmann, Döllinger, Hilgers, um die Mitte dieſes Jahrhunderts ſetzt ſie Haſe, gegen Ende deſſelben Schröckh, Cölln, Gieſeler in der 3ten Ausgabe der Kirchengeſchichte, Schenkel, Gfrörer, Lücke, Evangel. Johannis I. 3te Ausg. S. 225.

25) So Millius (vergl. Litt. Anm. 4.), Mosheim, Gallandi und Gieſeler in der 2ten Ausg. ſeiner Kirchengeſchichte.

26) Neander, gnoſt. Syſteme S. 370., Krabbe, Baur, Chriſtuspartei S. 23., Ritter, Paniel, Dähne.

ſtand, daß ſich der Verfaſſer ungeachtet ſeiner Bekämpfung des Gnoſticismus doch dem Einfluß deſſelben nicht entziehen konnte, wahrſcheinlich machte, daß er in einer Zeit geſchrieben, in welche die Blüthe des Gnoſticismus und die gewaltigſte Erregung durch ihn fällt, alſo bald nach der Mitte des 2ten Jahrhunderts. Auch dürfte wohl die Abſicht, den gnoſt. Ebionitismus mit der Kirche ſo viel als möglich auszugleichen, mehr dafür ſprechen, daß er bald nach der Mitte, als daß er gegen Ende des 2ten Jahrhunderts geſchrieben haben ſollte.

Hinſichtlich des Orts der Abfaſſung unterſchreibe ich die Worte Baur's (Chriſtuspartei S. 199.): «Eine Schrift, wie die Clementinen ihrem ganzen Inhalt und Charakter nach ſind, kann wohl nur in der Mitte der römiſchen Gemeinde an's Licht getreten ſein». Hierfür ſpricht nicht nur die große Vertrautheit des Verfaſſers mit allen religiöſen Erſcheinungen ſeiner Zeit, die er wohl an keinem Ort ſo ſehr Gelegenheit hatte, aus eigner Anſchauung kennen zu lernen als in Rom, nicht nur der Umſtand, daß ſich die Nachricht vom römiſchen Epiſkopat des Petrus, die doch wahrſcheinlich aus der römiſchen Gemeinde entſtanden iſt, zuerſt in den Clementinen findet (vgl. S. 117.), wie ebenfalls wohl die Bekämpfung des Marcion, ſondern vornämlich das Intereſſe, den römiſchen Clemens auf ſeine Seite zu ziehn *). Ja wenn wir beachten, wie die Clementinen die Nothwendigkeit einer äußern Repräſentation der ganzen Kirche in einem Oberbiſchof (ἐπίσκοπος ἐπισκόπων) geltend machen, und den Jacobus «als den Biſchof von Jeruſalem, dem Mittelpunkt der ganzen Chriſtengemeinſchaft» als ſolchen angeben, ſo liegt die Vermuthung ſehr nahe, daß die Oberherrſchaft im

*) Wir haben oben S. 327. hinſichtlich der Recognitionen bemerkt, daß das Intereſſe des Verfaſſers, den römiſchen Clemens als Vertreter ſeiner Richtung erſcheinen zu laſſen, am natürlichſten, obwohl keineswegs mit Beſtimmtheit auf die Abfaſſung zu Rom hinweiſe. Es leuchtet leicht ein, daß die Abfaſſung unter des Clemens Namen weit entſchiedener für die Entſtehung der Clementinen als für die der Recognitionen in Rom ſpricht. Denn, da die letzteren eine Ueberarbeitung der erſteren ſind, ſo war bei ihrem Verfaſſer keineswegs das volle, ungetheilte Intereſſe, den Clemens auf ſeine Seite zu ziehen, erforderlich, welches beim Verfaſſer der Clementinen durch die Abfaſſung unter Clemens Namen vorausgeſetzt werden muß.

Sinn des Verfassers nach der Zerstörung Jerusalems auf Rom, zu dessen erstem Bischof er den eigentlichen Heidenapostel, den ausgezeichnetsten Apostel nach dem Jacobus (vergl. S. 87. u. 212.), den Petrus macht, übergegangen sein sollte. So deuten zuerst die Clementinen die Idee an, welche einige Decennien später Victor in den Paschastreitigkeiten zuerst thatsächlich geltend machen wollte. — Daß dies ebenfalls ein nicht unbedeutendes Zeugniß für die römische Abfassung unserer Schrift ablegt, leuchtet ein [27]).

Gegen den römischen Ursprung der Schrift kann ihr Ebionitismus nicht wohl geltend gemacht werden, schon weil an sich nichts wahrscheinlicher ist, als daß es in der Welthauptstadt, in welcher die verschiedensten Religionen eine Stätte fanden, auch nicht an Anhängern der verschiedensten christlichen Secten gefehlt haben wird. Dazu kommt das ausdrückliche Zeugniß des Epiphanius, daß es auch in Rom Ebioniten gegeben habe (vergl. S. 480.) Und wenn wir schon nach dem oben Bemerkten nicht berechtigt sind, dasselbe in Zweifel zu ziehen, so dürfen wir dies um so weniger, als sich aus geschichtlichen Daten unzweifelhaft das Vorhandensein einer judaistischen Richtung von Anfang an neben dem vorherrschenden paulinischen Christenthum nachweisen läßt.

Der erste Saame des Christenthums war aller Wahrscheinlichkeit nach von Judenchristen nach Rom gebracht worden [28]),

---

27) Darüber, daß die Clementinen in Rom verfaßt sind, herrscht fast nur Eine Stimme unter denen, welche den Ort der Entstehung genauer zu bestimmen versucht haben. Mosheim's Annahme, daß sie zu Alexandria abgefaßt sind, hängt mit seiner irrigen Ansicht über die Richtung der Clementinen zusammen. Semler (Dogmengeschichte II. S. 15.) gibt Aegypten, Tzschirner (der Fall des Heidenthums S. 378 ff.) Asien an, beide begründen ihre Ansicht aber nicht weiter. Was Windischmann (vindiciae Petrinae, Ratisbonae 1836. p. 76.) gegen den römischen Ursprung geltend macht: Romani vel ob omissam romanam Petri praedicationem librum rejecissent, ist unrichtig, da die Clementinen den Petrus ja — und zwar zuerst — zum ersten Bischof von Rom machen. Vergl. S. 87.

28) Ein ausführlicheres Eingehn auf die römische Gemeinde von der Zeit ihrer Entstehung an bis gegen das Ende des 2ten Jahrhunderts, was in meiner anfänglichen Absicht lag, erlaubt die Zeit und der Raum

den ersten Eingang fand das Christenthum dort wie überall unter Juden und jüdischen Proselyten, und so war die erste Gestaltung desselben eine judenchristliche. Allein sehr bald veränderte sich diese in Folge des Einflusses, den Paulus mittelbar gewann. Juden und Judenchristen waren unter Claudius aus Rom vertrieben worden, und, wie das 16te Capitel des Römerbriefs zeigt, Paulus hatte Gelegenheit gehabt, Viele der Letztern persönlich kennen zu lernen [29]), und auf ihre Richtung einen entscheidenden Einfluß auszuüben. Als diese nun nach Rom zurückkehrten, so konnte es nicht ausbleiben, daß sie ein nach pauliniſchen Grundsätzen geläutertes Christenthum in weitern Kreisen verbreiteten und sich vorzugsweise auch an die Heiden wandten. So bestand schon zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs der Hauptstamm der römischen Gemeinde aus frühern Heiden [30]), wenn sich gleich daneben Judenchristen in kleinerer Anzahl befanden [31]) und auch in späterer Zeit fortbestanden, wie die in Rom verfaßten Briefe an die Philipper und der zweite Timotheusbrief bezeugen (vgl. S. 394.), obwohl die dortige Wirksamkeit des Heidenapostels dem pauliniſchen Christenthum vollends jenes ganz entschiedene Uebergewicht sicherte, welches es nach vielen unzweideutigen Daten [32]) von dieser Zeit an behauptete. Dessen ungeachtet erhielt sich die judaisirende [33]) Richtung fortwährend, sie tritt gemäßigt im Hirten des Hermas (vergl. S. 422 ff.) auf, ihr Einfluß offenbart sich im Artemonitismus, ganz besonders tritt sie aber im Ebionitismus hervor, der, wie wir gesehen, nach des Epiphanius Zeugniß auch in Rom Anhänger fand.

Unzweifelhaft war der Verfasser der Clementinen einer der bedeutendsten Männer der gnoſt. Ebioniten und kann in dieser Hinsicht dem Symmachus, dem hauptsächlichsten Ver-

---

nicht. Eben deshalb habe ich hier auch auf die Ansichten Baur's keine Rücksicht nehmen können.

29) Wie er z. B. mit Aquila zu Corinth zusammenkam.

30) Vergl. Neander's apostol. Zeitalter S. 384 ff.

31) Wie aus dem Römerbriefe selbst zur Genüge hervorgeht, unter Anderm aus c. XI, 18.

32) Wie Neander a. a. O. unzweifelhaft erwiesen hat.

33) Vergl. das S. 372. Anm. Bemerkte.

treter der andern ebionitiſchen Partei (vergl. S. 476 ff.), an die Seite geſtellt werden. Wie die Bedeutung des Symmachus unter Anderm daraus hervorgeht, daß die Partei der Ebioniten, welche er vertrat, nach ihm benannt wurde, ſo bezeugt die Bedeutung unſers Verfaſſers nicht allein ſeine in ſo hohem Grade ausgezeichnete Schrift ſelbſt, ſondern auch der Umſtand, daß dieſe ungeachtet mancher Milderungen des gnoſtiſch ebionitiſchen Lehrbegriffs und mancher ſonſtigen Eigenthümlichkeiten bei ſeiner Partei in hohem Anſehn ſtand [34]).

34) Vergl. §. 8. Anm. 21.

Anhang.

Die Stelle des Justinus Martyr im dialogus cum Tryphone Judaeo nach der Ausgabe Francofurti ad Viatrum 1686. p. 265 seqq. über die Ebioniten.

Justin beantwortet hier die Frage des Tryphon, ob Einer, der im Christenthum noch das Gesetz beobachte, selig werden könne, indem er zunächst zwischen Juden- und Heidenchristen, sodann unter den erstern wieder eine doppelte Art unterscheidet, die Einen, welche nur für sich am Gesetz festhalten wollten. — Ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, ὦ Τρύφων, λέγω, ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, ἐὰν μὴ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὴ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ τοῦ χριστοῦ ἀπὸ τῆς πλάνης περιτμηθέντας ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται, ταὐτὰ αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων οὐ σωθήσεσθαι αὐτοὺς, ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν. Diese Schilderung führt er im Folgenden weiter aus. Ἐὰν αὐτοὶ διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης καὶ τὰ ὅσα δύνανται νῦν ἐκ τῶν Μωσέως, — — — μετὰ τοῦ ἐπὶ τοῦτον τὸν χριστὸν ἐλπίζειν — — φυλάσσειν βούλωνται καὶ αἱρῶνται συζῆν τοῖς χριστιανοῖς κ. τ. λ. — Die Anderen, welche dem Gesetz absolute Verbindlichkeit beilegten. Ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν χριστὸν — — — ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν χριστὸν, ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι [1]). Jetzt kommt Justin auf die Heidenchri-

1) Die Worte τούτους οὐκ ἀποδέχομαι sind, so viel ich weiß, immer so verstanden worden: «Diesen stimme ich nicht bei, ihre Ansicht billige ich nicht». Das ὁμοίως bezieht man dann auf jene erstere Art von Judenchristen, die nur für sich am Gesetz festhalten wollten, und übersetzt: «Auch diesen stimme ich eben so wie jenen Ersteren nicht bei». Auf dieser Fassung beruht die Annahme des milden Urtheils von Justin über die Ebioniten. Aber der Zusammenhang ist entschieden gegen diese Erklärung. Da Justin vorhergesagt hat: «wenn Einer für sich das Gesetz beobachtet, ohne ein Gleiches von den Heidenchristen zu fordern, so ist ein solcher zwar als schwacher, aber doch als christlicher Mitbruder zu betrachten, und ich glaube — obwohl Viele auch mit solchen in gar keiner Gemeinschaft stehen wollen — daß er der Seligkeit theilhaftig werden kann», und darauf fortfährt: «wenn ein solcher aber» (man

ſten, die ſich zur Uebernahme des Geſetzes verſtanden hatten[2]), und zwar unterſcheidet er auch bei dieſen eine doppelte Art. Die Einen hielten dabei den Glauben an Chriſtum feſt, *τοὺς δὲ πειθομένους αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν μετὰ τοῦ φυλάσσειν τὴν εἰς τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ ὁμολογίαν καὶ σωθήσεσθαι ἴσως ὑπολαμβάνω*, die Anderen gaben damit das eigentlich Chriſtliche ganz auf, *τοὺς δὲ ὁμολογήσαντας καὶ ἐπιγνόντας, τοῦτον εἶναι τὸν χριστὸν καὶ ἡτινοῦν αἰτίᾳ μεταβάντας ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν, ἀρνησαμένους, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστὸς καὶ πρὶν τελευτῆς μὴ μεταγνόντας οὐδ' ὅλως σωθήσεσθαι ἀποφαίνομαι.* Wie dieſe beiden Arten von Heidenchriſten jenen obigen zwei Claſſen der Judenchriſten entſprechen, ſo haben wir unter der erſtern Art der hier geſchilderten Heidenchriſten wohl an ſolche zu denken, die ſich ſelbſt zur Annahme des Geſetzes hatten verleiten laſſen — ſei es aus Nachgiebigkeit gegen ſtrengere Judenchriſten, ſei es, weil ſie dadurch einen beſondern Vorzug zu haben glaubten —, ohne deshalb auf die abſolute Gültigkeit deſſelben zu beſtehn, und zu verkennen, daß Chriſtus der Grund alles Heils iſt (*μετὰ τοῦ φυλάσσειν τὴν εἰς τὸν χριστὸν — — — ὁμολογίαν*), bei der zweiten Art dagegen an ſolche, welche nicht allein ſelbſt das Geſetz angenommen hatten, ſondern auch von allen übrigen Heidenchriſten daſſelbe forderten. Eine ſolche Werthlegung auf das Geſetz gilt dem Juſtin mit Recht grabezu als Verläugnung Chriſti, *ἀρνησαμένους, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός*[3]).

---

beachte wohl die Steigerung in *δέ*) «auch den Heidenchriſten das Geſetz aufdringen, oder mit ihnen in keiner Gemeinſchaft ſtehen will», ſo kann er unmöglich über die Letzteren ein gleich mildes Urtheil, wie über die Erſtern fällen, was er nach dieſer Faſſung thun würde. So wird eine andere Erklärung der fraglichen Worte nothwendig. Da Juſtin hier von ſolchen ſpricht, welche die Heidenchriſten entweder zur Beobachtung des Geſetzes zwingen, oder mit ihnen keine Gemeinſchaft haben wollen, ſo ſind die Worte *ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι* ſo zu faſſen: «dieſe nehme ich nicht an, d. h. erkenne ſie nicht als chriſtliche Brüder an, ebenſo wie ſie uns, die wir das Geſetz nicht beobachten, als ſolche nicht anerkennen wollen». Das *ὁμοίως* geht ſomit auf die Nichtanerkennung der Heidenchriſten von Seiten der ſtrengern Judenchriſten, und das *καί* (*ὁμοίως καὶ τούτους*) iſt nicht, wie bei der erſten Erklärung mit *τούτους*, ſondern eng mit *ὁμοίως* zu verbinden, wie das *καί* häufig bei Vergleichungspartikeln — wenn man ſo will, überflüſſig — ſteht, worüber unter andern Winer in der vierten Ausgabe ſeiner neuteſtamentlichen Grammatik S. 547. nachzuleſen iſt.

2) Da Juſtin vorher von ſolchen Judenchriſten geſprochen hat, welche den Heidenchriſten das Geſetz aufdringen wollten, ſo kann er unter denen, welche ihnen folgen (*τοὺς δὲ πειθομένους αὐτοῖς κ. τ. λ.*) nur Heidenchriſten verſtehen. Vergl. Neander's Kirchengeſchichte 2te Auflage I. 2. S. 626.

3) Es fragt ſich, ob hier von einem totalen Abfall vom Chriſten-

Ueber die christologischen Vorstellungen der strengern judaisirenden Christen *), d. h. der Ebioniten bemerkt Justin etwas

---

thum zum Judenthum oder von einer solchen streng jüdischen Lebensweise im Christenthum. die Rede ist, welche bei Heidenchristen nicht besser als Abfall vom Christenthum war. Nehmen wir das Erstere an, so ist wieder fraglich, ob an Heiden- oder Judenchristen zu denken ist. Neander versteht die Stelle von den Letztern a. a. O. S. 593. Allein abgesehen davon, daß der Zusammenhang dagegen ist — zuerst hatte Justin von den beiden Arten der Judenchristen gesprochen, dann kommt er mit den Worten τοὺς δὲ πειθομένους κ. τ. λ. auf die Heidenchristen —, nöthigt der Ausdruck μεταβάντες ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν an solche zu denken, die vorhin der gesetzlichen Lebensweise nicht zugethan gewesen waren. Nun aber hatten die Judenchristen, welche zuletzt ganz wieder vom Christenthum abfielen und in's Judenthum zurücksanken, sicher nie die gesetzliche Lebensweise verlassen. Wollen wir nun auch die Möglichkeit zugeben, daß Judenchristen sich eine Zeitlang ganz dem Gesetz entschlagen haben sollten, und daß die frühere Denkweise später eine solche Reaction ausüben konnte, daß sie ganz wieder ins Judenthum zurücksanken, so wäre der Ausdruck doch immer insofern unpassend, als Justin dann nicht von einem Uebergehen, sondern von einem Zurückfinken in's Judenthum gesprochen haben müßte. Somit müssen wir jedenfalls an Heidenchristen denken. Eben deshalb aber können wir schwerlich an einen gänzlichen Abfall vom Christenthum zum Judenthum denken. Wie selten mag dies bei Heidenchristen vorgekommen sein! Zudem ist der ganze Zusammenhang, die fortwährende Steigerung, die in der ganzen Stelle enthalten ist, dieser Annahme entgegen. Zuerst spricht Justin von Judenchristen, die noch am Gesetz hielten, dann von Heidenchristen, die ein Gleiches thaten, dann im Folgenden von ungläubigen Juden, und auch hier findet sich die Steigerung, daß zuerst im Allgemeinen von diesen, dann aber von solchen, die das Christenthum verfluchten, gesprochen wird. — Offenbar würde diese Steigerung wegfallen, wenn er vorher von solchen gesprochen hätte, die vom Christenthum ganz in's Judenthum fielen, da es mit diesen weit schlimmer gestanden hätte, als mit den ungläubigen Juden.

So, glaube ich, müssen wir unsere Stelle nicht von einem totalen Abfall vom Christenthum, sondern von einer solchen Annahme der gesetzlichen Lebensweise verstehen, die Justin bei Heidenchristen als Abfall von Christo betrachten konnte. Nur der Ausdruck ἀρνησαμένους ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός könnte hiergegen sprechen. Man könnte nämlich sagen, dieser drücke nicht im Allgemeinen den Abfall von Christo aus, sondern bestimmt einen Abfall zum ungläubigen Judenthum, in welchem zwar ein Messias erwartet, aber geläugnet wurde, daß dieser (ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός) Jesus von Nazareth der Messias sei. Dagegen ist aber zu erinnern, daß die Formel: annehmen, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός, dem Justin ganz allgemeine Bezeichnung für die Annahme des Christenthums war, obwohl sie eigentlich nur auf Juden paßt, die zum Christenthum übertraten. So sagt er in der oben angeführten Stelle τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν χριστὸν und an unserer Stelle selbst, wo von Judenchristen auf keinen Fall die Rede sein kann, τοὺς δὲ ὁμολογήσαντας καὶ ἐπιγνόντας, τοῦτον εἶναι τὸν χριστόν. So konnte er den Ausdruck »läugnen, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός« ganz allgemein zur Bezeichnung des Abfalls von Christo und nicht bloß von einem Abfall in's Judenthum gebrauchen.

4) Die Annahme, daß die in den folgenden Worten Geschilderten mit denen, welche die absolute Verbindlichkeit des Gesetzes behaupteten,

weiterhin: *Καὶ γὰρ εἰσί τινες, ὦ φίλον, ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου (ὑμετέρου) γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι, οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν.* Die bezeichnete chriſtologiſche Anſicht führt Tryphon näher ſo aus — — — *Καὶ ὁ Τρύφων, ἐμοὶ μὲν δοκοῦσιν, εἶπεν, οἱ λέγοντες ἄνθρωπον γεγονέναι αὐτὸν καὶ κατ' ἐκλογὴν κεχρίσθαι καὶ χριστὸν γεγονέναι, πιθανώτερον ὑμῶν λέγειν τῶν ταῦτα, ἅπερ φῄς, λεγόντων. Καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι, καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν ἐλθόντα.*

---

identiſch ſind, beruht einmal darauf, daß beide Behauptungen das Eigenthümliche des vulg. Ebionitismus ausmachen. Sodann aber gibt Juſtin dies ſelbſt nicht undeutlich zu verſtehn, indem er einerſeits bemerklich macht, daß die Annahme der abſoluten Nothwendigkeit des Geſetzes auf den Glauben an Chriſtum trübend zurückwirken müſſe (mit den Worten *πιστεύειν λέγοντες* vergl. §. 7. Anm. 23.), anderſeits aber ſagt, daß ſeine Anſicht von der Perſon Chriſti grade den Juden unglaublich erſcheine, *οἰδ', ὅτι παράδοξος ὁ λόγος δοκεῖ εἶναι καὶ μάλιστα τοῖς ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν.*

Register.

A

Aaron. Seine Stellung in den Clementinen S. 156. 515. Anm. 29., im gnoſt. Ebionitismus S. 498 ff. 515 f.

Abendmahl in den Clement. S. 229., in den Recognitionen S. 315., nach dem gnoſt. Ebionitismus S. 501. 520 f.

Abraham nach den Clement. S. 194 f. 199., in den Recogn. S. 307 f., im gnoſt. Ebionitismus S. 498 ff. 515 f.

Acta Pauli et Theclae S. 431—33.

Adam in den Clement. S. 175 ff. 194 f. 199., nach den Recogn. S. 304 ff. 313 f. 319 f., im jüdiſchen Alexandrinismus S. 355 f., im gnoſt. Ebionitismus S. 498 ff. 515 ff.

Aelia Capitolina S. 406 f. 467.

Agobard von Lyon über Symmachus S. 480. Anm. 53.

Alexander von Alexandrien. Urtheil über Ebioniten S. 444. Nimmt einen Ebion an S. 467.

Alexandria. Ob dort die Recognitionen verfaßt ſind S. 327., ob die Clementinen S. 550. Anm. 27.

Alexandriniſche Religionsphiloſophie. Ob die Clement. ein Product derſelben S. 26. 36. 348—357. Ob die Recogn. S. 329.

Allegorie. Allegor. Deutung des Heidenthums in den Clementinen bekämpft S. 101. 137. Allegor. Auslegung des alt. Teſt. im jüdiſchen Alexandrinismus S. 197. Anm. 5. S. 353. Anm. 11., bei den Eſſenern S. 530., in den Clement. verworfen S. 4 f. 197. 353. Anm. 11.

Allwiſſenheit Gottes in den Clement. S. 151 f. — Nothwendiges Merkmal des wahren Propheten in den Clement. S. 188., ebenſo im gnoſt. Ebionitismus S. 516. Anm. 31.

Ambroſiaſter über die Ebioniten S. 475. Anm. 42. S. 477. Anm. 49. S. 489 ff.

Anagnoſeis, Anagnorismos S. 273 f. 284 f.

Anakletus, in welcher Reihenfolge Biſchof von Rom S. 121 ff.

Anaſtaſius von Sinai S. 338 ff.

Annubion. Seine Stellung in den Clementinen S. 101. vgl. S. 56 ff.

Anthroptaner, eine Benennung der Ebioniten S. 475 f.

Anthropolatren, Name der Ebioniten S. 476.

Anthropomorphismus der Clement. S. 146 ff., nicht dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt gemeinſam S. 521 f.

Anthropopathismus in den Clement. bekämpft S. 148 f. 541.

Antiochia. Die Nachricht von der erſten Gründung einer dortigen Chriſtengemeinde durch Petrus und ſeinem antiochenſiſchen Epiſkopat aus den Clement. in die ſpätere Tradition übergegangen S. 115 ff. — Verkündigung des Chriſtenthums daſelbſt S. 387., Streitigkeiten zwiſchen Juden- und Heidenchriſten S. 388.

Apion. Stellung in den Clementinen S. 101. — Was wir ſonſt über ihn und ſeine Schriften wiſſen S. 111 ff. Stellung in den Recogn. S. 317 f.

Apologien. Die Clement. eine apolog. Schrift S. 2.

Apoſtel. Anſicht der Clement. S. 212., der Recogn. S. 311., der vulg. Ebioniten S. 491 f., der gnoſt. S. 502 f.

Apoſtelgeſchichte. Ihre Glaubwürdigkeit S. 384 f. Anm. 17., verworfen von den gnoſt. Ebioniten S. 502 f.

Apoſtelconvent S. 388 f.

Aquila aus Pontus, ein Jude S. 476.

Arianismus. Ob die Clement. von Arianern interpolirt S. 50., ob die Recogn. S. 329. Verhältniß des eigenthümlichen Monarchianismus d. Recogn. zum Arianismus S. 330 ff.

Ariſto von Pella S. 465. 487. Anm. 21.

Ariſtokratismus der Clement. S. 212 ff.

Arnold S. 291. 473.

Artemonitismus. Verhältniß des monarchianiſchen Syſtems der Recogn. zum Artemonitismus S. 330 ff. — Ob die Clementinen ein Product des Artemonitismus S. 357—62. Die Behauptung der Artemoniten, daß ihre Lehre die von Anfang an herrſchende geweſen ſei S. 357. 434 f.

Aſketiſche Richtung der Clement. S.

238 ff., des Hermä Pastor S. 426. Anm. 23., der acta Pauli et Theclae S. 433., der Recognitionen S. 310. Anm. 15., des gnost. Ebionitismus S. 501. 519 f., des Essenismus S. 527. Anm. 8.

Athanasianische Synopsis S. 102. 127. 343. 345.

Athenodorus. Stellung in den Clement. S. 101. vgl. S. 56 ff.

Auferstehung nach den Clement. S. 251., den Recogn. S. 315.

Augustin, über den römischen Episkopat des Petrus S. 117., über die Successsion der ersten röm. Bischöfe S. 124. — Unterscheidet die Nazaräer von den Ebioniten S. 448. Anm. 10. S. 451. Anm. 21., über die Nazaräer S. 452 ff. 457. Anm. 39., über Ebioniten S. 464. Anm. 12., S. 467. 477. Anm. 49., S. 486. Anm. 19., S. 498. Anm. 22.

B

Bardesanes S. 269. 318.

Barkochba S. 404.

Barnabas. Sein Brief 414 ff., Polemik gegen Judaisten S. 436 ff. 483. Anm. 9. 12. S. 487. Anm. 21.

Basilius von Cäsarea S. 345.

Baumgarten-Crusius S. 35. 153. 174. 192. 294. 329. 495. 526. 541.

Baur S. 3. 7. 9. 41 ff. 121. 139 ff. 142. 148. 161. 171. 175. 190. 201. 218. 223. 246. 285. 368. 370. 382. 412. 421. 423. 427. 428. 430. 434. 472. 497. 525. 528. 533. 540. 548.

Berenice. Name der von Christo geheilten Tochter des kananäischen Weibes aus den Clementinen in die spätere Tradition übergegangen S. 127.

Beröa in Syrien. Aufenthaltsort der Nazaräer S. 451.

Beschneidung nach den Clement. S. 225 f. S. 533 f., nach den vulg. Ebioniten S. 489., nach den gnost. S. 519. 548. Anm. 22.

Bild Gottes im Menschen nach den Clement. S. 170 f.

Bischof in den Clement. S. 248. 538.

Bleek S. 267. 382. 395 ff.

Böse. Theorie der Clement. über die Entstehung desselben, ihre Betrachtungsweise des Bösen S. 157 ff. 231 ff. Wie sich die Clement. hierin zum Gnosticismus stellen S. 543.

Bretschneider S. 32. 238. 295. 313. 336. 548.

C

Carpocrates S. 464. Anm. 12.

Cäsarius von Nazianz, wichtig für die Kritik der Rufinischen Uebersetzung der Recogn. S. 269. Anm. 10.

Cedren S. 338 ff.

Cerinth S. 464. 466. 539.

Chiliasmus. Die Nazaräer keine Chiliasten S. 457., Chiliasm. der vulg. Ebioniten S. 483. 487.; der gnost. Ebionitismus S. 519., wie die Clement. S. 251. Gegner desselben.

Chobah. Aufenthaltsort der Nazaräer S. 451., der Ebioniten S. 490.

Christenthum, identisch mit dem ächten Judenthum nach den Clement. S. 215 ff., im gnost. Ebionitismus S. 500. 514 f. — Ansicht der vulg. Ebioniten über dasselbe S. 482. Die dem vulg. u. gnost. Ebionitismus gemeinsame Betrachtung des Christenthums S. 523 f. — Ansicht des κήρυγμα Πέτρου S. 268., der Recogn. S. 303 ff. 322., des Jacobus S. 376., Unterschied seiner Ansicht von der ebionitischen S. 377. Anm. 6. — Ansicht des Briefs Barnabä S. 436 f., der ignat. Briefe 439 ff. — Wesentlicher Inhalt des Christenthums nach den Clement. S. 217.

Christus. Christologie der Clementinen S. 138 ff. 199—210., Werk Christi S. 210 ff. Ob dieselbe auf dem Boden des jüd. Alexandrinismus erwachsen sein kann S. 355 ff., in wie fern verschieden von der artemonitischen S. 358. — Christologie des κήρυγμα Πέτρου S. 251 ff., der Recogn. S. 307 ff. 330 ff., der orthodoxen Recension der Clementinen S. 344., des röm. Clemens S. 411 f., des Barnabas S. 415 f., des Polycarp S. 419 f., des Hermas S. 422 ff., der Nazaräer S. 453 ff., des Ebionitismus im Allgemeinen S. 523 ff., Unterschied des vulg. und gnost. Ebionitismus in der Christologie S. 524 f., Christologie des vulg. Ebionitismus S. 482 ff., des gnost. S. 498 ff. 515 ff., Ansicht über seine Entstehung im letztern S. 517., Abweichungen der Clement. vom gnost. Ebionitismus in der Christologie S. 522.

Chronikon Paschale, über die Clement. S. 102. 343. 345., über Aristo von Pella S. 405. Anm. 78a. Urtheil über Ebioniten S. 445., Zeit ihrer Entstehung S. 463 f. Deutung des Ebionitennamens S. 472. Anm. 31. Außerdem S. 116.

Chryſoſtomus S. 115. 128.
Clemens von Alexandrien, über Apion S. 112 ff., über das κήρυγμα Πέτρου S. 256. 258 ff., über Matthäus S. 429., ſeine Erklärung der Stelle 1. Cor. II., 9. S. 438., über die Zeit der Entſtehung der Häreſien S. 463. 466., ſeine Περιοδοι S. 476. Anm. 44.
Clemens von Röm. Ob von Geburt Jude oder Heide S. 118. 414. Anm. 7. In welcher Reihenfolge Biſchof von Rom S. 121 ff. 409 ff. Anm. 1. Die Nachrichten der Clement. über ſeine Lebensverhältniſſe S. 51 ff. 62 ff. In wie weit geſchichtlich begründet S. 109. Vieles von dem, was ſie fingiren, in die ſpätere Tradition übergegangen S. 118 ff. Spätere Dichtungen über ſeinen Märtyrertod S. 336 f. Unter ſeinem Namen die Clement. verfaßt, ob er als deren Verfaſſer gelten ſollte S. 76 ff. Weshalb der Verf. der Clement. denſelben den Namen des Clemens vorgeſetzt hat S. 80 ff. 536 f. Seine Stellung in den Clement. S. 87 f. Ein pſeudoclementiniſcher Brief an Jacobus vor den Homilien, dogmatiſche Uebereinſtimmung mit denſelben S. 70 f., bildet mit den Homilien ein Ganzes S. 68—72. 80 ff. Derſelbe Brief mit wenigen Aenderungen auch den Recogn. vorgeſetzt S. 270 ff. 286 ff. Die κηρύγματα Πέτρου, auf welche ſich die Clementinen beziehn, auch unter dem Namen des Clemens verfaßt S. 82 ff. Anm. 2. — Schon im Hirten des Hermas erſcheint er als Vertreter einer judaiſirenden Richtung S. 107. — Sein Brief an die Corinther wann verfaßt S. 409 ff. Anm. 1., dogmatiſcher Charakter S. 411 ff.
Clemens (Flavius) S. 109. 119.
Clementinen, ſiehe die Inhaltsanzeige. — Die nicht dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt gemeinſamen Anſichten der Clement. S. 521 ff. Ihre Stellung zum Gnoſticismus S. 539 ff.
Clericus S. 29. 293. 446. 548.
Cölln S. 33. 35. 68. 72. 143. 253. 256. 270. 277 f. 283. 295. 342. 357. 434. 548.
Commodian S. 164. Anm. 7.
Conſtantin der Große, ſein Edict gegen die Juden S. 403. Anm. 71 b.
Conſtitutionen (apoſtoliſche) haben Vieles aus den Clement. entlehnt S. 120. 124 ff. Ihr Urtheil über die Ebioniten S. 444., über die Zeit der Entſtehung des Ebionitismus S. 465.
Cotelerius S. 21. 49. 293.
Credner S. 5 ff. 38 f. 79. 153. 155. 174. 178. 195. 201. 204. 213. 223. 253 ff. 257. 260 f. 274. 294. 319. 329. 396. 452 f. 457. 472. 495. 515. 535 ff. 538. 539. 548.
Cyprern S. 489. 509.
Cyprian S. 444. 476.
Cyrill von Jeruſalem über Simon Magus S. 125.

D

Dähne S. 13. 33. 36. 351 ff. 462. 472. 528. 548.
Dämonen in den Clement. S. 165 ff. 235. 239., der Götzendienſt ein Cultus der Dämonen S. 135., Anſicht der Recogn. S. 315 f. 322 f. 325.
David nach den Clement. S. 194. 200., nach der kirchlichen Recenſion der Clement. S. 342., im gnoſt. Ebionitismus S. 498., im vulg. Ebionitismus S. 496.
Decapolis S. 451.
Demiurgos. Die Annahme eines Demiurgos die charakteriſtiſche Lehre des Gnoſticismus S. 539 f., von den Clement. aufs Entſchiedenſte beſtritten S. 540 f. 137 ff. 152 f., dennoch nähern ſie ſich derſelben in gewiſſer Weiſe S. 541 f.
De Wette S. 36. 223. 254. 375. 396. 472 f.
Diakonen, ihre Stellung in d. Clement. S. 249.
Διάλογος Πέτρου καὶ Ἀπίωνος S. 103 f. 283 f. 346.
Διδαχὴ Πέτρου S. 253.
Disputatio contra Arium S. 120. 345.
Disputatio Petri cum Simone Mago S. 282.
Döderlein S. 30 f. 336 f. 382.
Dodwell S. 69. 70. 72. 253. 460.
Doketismus. Ob in den Clement. S. 298 f., ob bei den gnoſt. Ebioniten S. 505. Anm. 14. und S. 517. Anm. 34.
Dorner S. 37. 142. 201. 369.
Dualismus der Clement. S. 153 ff. 160 ff. 223., des gnoſt. Ebionitismus S. 523 ff. vgl. 499 ff. 519 f., in wie weit in den Recogn. S. 268. 310. Anm. 15. 321., annähernd der Hirte des Hermas S. 426. Anm. 23.

E

Ebion S. 464. 467 ff.

ſchen Text der Recognitionen erhalten S. 269.

Oſſener S. 526.

P

Pacianus von Barcelona. Urtheil über die Ebioniten S. 445. Zeit der Entſtehung des Ebionitismus S. 464. Nimmt einen Ebion an S. 467.

Paläſtina. Ob dort die Recogn. verfaßt S. 327. Stellung der Paläſtinenſiſchen Judenchriſten zu den Heidenchriſten im apoſtol. Zeitalter S. 385. 393. 395. 399.

Paniel S. 36. 79. 105. 294. 548.

Papias. Ob Ebionit S. 427 f.

Papiskus (ein Jude) S. 405. 487.

Patripaſſianer. Verſchiedenheit von den Artemoniten S. 333., in den Recogn. bekämpft S. 332.

Paulinus von Nola. Urtheil über die Recogn. S. 128. Gedenkt eigener Bemühungen, dieſelben zu überſetzen S. 266.

Paulus. Seine Bedeutung für die Loslöſung des Chriſtenthums vom Judenthum S. 384 ff. Stellung der Judenchriſten zu ihm S. 385 ff. Sein perſönlicher, wie amtlicher Charakter ſchon in der apoſtol. Zeit auf die verſchiedenſte Weiſe angefochten S. 490. Anm. 30. Anſicht der Nazaräer über ihn S. 457. Die Bekämpfung deſſelben das Eigenthümliche des Ebionitismus S. 523., der vulg. Ebionitismus S. 490 f., der gnoſt. S. 502. 520. Die Stellung, welche die Clement. ihm gegenüber einnahmen S. 534—537. Wird bekämpft in dem zu den Homilien gehörenden petriniſchen Briefe S. 74. Bald unmittelbar S. 535 ff. Anm. 6., bald mittelbar unter des Magiers Simon Namen S. 96 ff. 532 f. Anm. 1., S. 534 f., in den Clement. beſtritten. In wie fern der Paulinismus dem Verfaſſer mit dem Gnoſticismus zuſammenfallen mußte S. 99 ff. — Anſicht des Verf. der Recogn. S. 311 f. Ob von Hegeſipp bekämpft S. 429.

Pella. Flucht der Jeruſalemiſchen Chriſten dorthin. Aufenthaltsort der Nazaräer S. 451.

Pentateuch. Anſicht der Clement. S. 196 ff. 400., der Recogn. S. 305 ff., des gnoſt. Ebionitismus S. 499. 514. 516.

Peräa S. 480.

Περατικοί Name der Ebioniten S. 476.

Περιοδοι Πέτρου S. 274 ff. 284. 295 ff.

Peterſen S. 291.

Petrus. Seine Bekehrung des Cornelius S. 384. Ob in Widerſpruch mit Paulus S. 391. Anm. 28. — Ein pſeudopetriniſcher Brief vor den Homilien. Seine dogmatiſche Uebereinſtimmung mit denſelben S. 73 f. Anm. 13. Seine Zuſammengehörigkeit mit den Homilien S. 72 ff. Seine Stellung in den Clement. S. 71. 87. Wie weit die Nachrichten der Clement. über ihn begründet S. 107 f. Vieles Unhiſtoriſche aus demſelben in die ſpätere Tradition übergegangen S. 115 ff. — Der pſeudopetriniſche Brief an Jacobus, den Photius vor den Recogn. fand S. 288 ff.

Phariſäer. Ihre Stellung zu den erſten Chriſten S. 373 f. Anm. 3. Feindſchaft der Phariſäer und Nazaräer S. 453. — Urtheil der Clement. über dieſelben S. 199.

Philaſtrius. Ueber Ebion S. 467. Ueber das Verhältniß von Carpokrates, Cerinth, Ebion S. 464. Anm. 12. Urtheil über die Ebioniten S. 445. Beſchreibung der vulg. Ebioniten S. 494 ff.

Philippi. Judaiſten daſelbſt S. 394.

Philippus S. 382.

Philo ſiehe den Artikel: alexandr. Religionsphiloſophie.

Philoſophie nach den Clement. S. 137. 184. Im Artemonitismus S. 360 f.

Photinus. Gewöhnlich mit Ebion zuſammen geſtellt S. 475.

Photius über die Recogn. S. 274. 279 f. 286 ff.

Piper S. 171.

Plank S. 371. 391.

Πνεῦμα. Das *πνεῦμα* im Menſchen der Befleckung unfähig nach den Clement. S. 241., *πνεῦμα ἅγιον* ſiehe den Artikel h. Geiſt.

Polycarp. Aechtheit ſeines Briefes S. 418 f. Anm. 12. Dogmatiſcher Charakter deſſelben S. 419 ff.

Prädeſtinatus S. 364. 365.

Πράξεις Πέτρου S. 279 ff.

Präſcriptionen. Der Verf. des Anhangs zu Tertullians Präſcriptionen S. 443. 464. 467. 490 ff.

Presbyter. Stellung in den Clement. S. 218 f.

Πρόλογοι. Drei Prologe vor den Homilien, zu denſelben gehörend S. 68. 78. 89—95.

Propheten. In den Clement. S. 73 f.

röm. Bischöfe S. 123. Ueber Symmachus S. 478 f.
Epitome, die s. g. clementinische Epitome S. 334—338.
Erkenntniß. Einseitiges Gewichtlegen der Clement. auf die Erkenntniß S. 183 f. Verhältniß zu den Werken S. 218 ff. Das einseitige Hervorheben der Erkenntn. dem gnost. Ebionitismus überhaupt eigenthümlich S. 520. Tritt ebenfalls im Hirten des Hermas hervor S. 425. Anm. 23.
Erkenntnißvermögen des Menschen in den Clement. S. 184. 189 f. Verschiedenheit vom jüdischen Alexandrinismus S. 353 f.
Erklärung des neuen Test. Die Clement. vielfach angezogen S. 8 ff.
Eschatologie der Clement. S. 250 f.
Essenismus. Ob aus demselben der gnost. Ebionitismus hervorgegangen S. 525—530. Ob die Essener den Opfercultus verworfen S. 528.
Ethisches Interesse zusammen mit dem gnost. bedingt die Ansichten der Clement. über die Natur und Eigenschaften Gottes S. 145 ff. und ihre Theorie über den Ursprung des Bösen S. 158 ff. 234. Wodurch der Kampf beider Interessen hervorgerufen S. 541 ff.
Eucherius von Lyon. Seine Nachrichten über den röm. Clemens aus den Clement. entnommen S. 118 f.
Eusebius von Cäsarea S. 24. 28. 111. 115. 120. 124 ff. 256. 346. 357 ff. 400. 402 ff. 414. 434 ff. 445. 463. 469. 472. 477 ff. 480. 484 ff. 493 ff.
Eva nach den Clement. S. 177. 521 f. Anm. 49.

F

Fasten nach den Clement. S. 225. 240., nach dem gnost. Ebionitismus S. 519 f.
Fatum in d. Clement. bekämpft S. 101. 137.
Faustus. Verwechselt die Nazaräer und Ebioniten S. 451.
Firmilian. Ueber Entstehungszeit des Ebionitismus S. 463.
Fleischgenuß nach den Clement. S. 223 ff. 533 f., nach dem gnost. Ebionitismus S. 501. 520., in der kirchlichen Recension der Clement. S. 342.
Fraus pia nach den Clement. S. 242 f., im gnost. Ebionitismus S. 520.
Freiheit des Menschen in den Clement. S. 182 ff. 235 ff. 241.
Furcht Gottes nach den Clement. S. 236 ff. 344 f., im Hirten des Hermas S. 428. Anm. 23.

G

Galatien. Spaltung der Christengemeinde daselbst im apost. Zeitalter S. 394.
Geheimlehre. Bis auf Christus hat sich die Wahrheit als Geheimlehre erhalten nach den Clement. S. 73, Anm. 13. S. 199., nach dem gnost. Ebionitismus S. 518. Annähernd die Recogn. S. 306 f.
Geist, heiliger, fällt in den Clement. zusammen mit der Sophia oder dem Sohn Gottes S. 139 f., nur zuweilen unterschieden S. 144. Identisch mit dem Χριστός der gnost. Ebioniten des Epiphanius S. 516. Ansicht der Recogn. über den h. Geist S. 310., des Hermä Pastor S. 423 f., der Nazaräer S. 454 f., der vulg. Ebioniten S. 485. Anm. 16.
Gelasius stellt die Recogn. in die Reihe der Apokryphen S. 128. 275.
Gerechtigkeit Gottes. Eigenthümliche Theorie der Clement. S. 149 ff., nicht dem gnost. Ebionitismus überhaupt gemeinsam S. 522., durch den Gegensatz gegen den Gnosticismus hervorgerufen S. 541 ff. Der Teufel ein gerechtes Wesen in den Clement. S. 150 f. 160 ff.
Gersdorf S. 36. 79. 265. 278. 295. 329.
Gesetz. Uebereinstimmung und Verschiedenheit des vulg. u. gnost. Ebionitismus S. 523 f. Ansicht der vulg. Ebioniten S. 487 ff., der gnost. S. 518 f., der Clement. S. 196 f. 215 ff., der Recogn. S. 303 ff. Ansicht des Urchristenthums S. 371 ff. Verschiedenheit des Ebionitismus von der Ansicht des Jacobus S. 377 f. Anm. 6. — Ansicht der Nazaräer S. 456 f.
Gesta Clementis S. 281.
Gfrörer S. 9 f. 38. 41. 139. 144. 175. 195. 295. 326. 369. 384. 385. 434. 472. 526. 529. 548.
Gieseler S. 36 f. 295. 326. 447. 460. 472. 473. 496. 525. 548.
Giganten. Ihre Entstehung nach den Clement. S. 165.
Glaube in den Clement. S. 217 ff., in den Recogn. S. 314., im Brief Jacobi S. 376 ff., im Hirten des Hermas S. 424. Anm. 20b.
Gnosis nach den Clement. S. 242 ff. 544.
Gnosticismus. Charakteristische Lehre desselben S. 539 ff. Seine Stellung zum gnost. Ebionitismus S. 539 ff. Bekämpfung desselben in den Clement.

Thatſünde S. 225 ff. Lehre des Jacobus in ihrem Unterſchied von der der Clement. S. 378 f.
Sündenfall. Nach den Clement. S. 176., nach den Recogn. S. 313 f., nach der kirchl. Recenſion der Clement. S. 341.
Symeon S. 403. 459 ff.
Symmachianer. Fälſchlich dieſer Name den Nazaräern beigelegt S. 451. 477. Name der vulg. Ebioniten S. 477 f.
Symmachus S. 476 ff.
Synagogen. Die erſten Chriſten im Zuſammenhang mit der jüdiſchen Synagoge S. 373 ff. Waren ſie aus dieſem herausgetreten S. 401 f. Ob ſich die Nazaräer zu den jüdiſchen Synagogen gehalten S. 453. Anm. 28.
Synedrium. Das große Synedrium verlor nach der Zerſtörung Jeruſalems ſeine Bedeutung S. 401.
Synoptiker. Angeblich ebionitiſcher Charakter derſelben S. 10. 370 f. — Widerlegung S. 371 ff.
Syzygie. In den Clement. S. 156 f. 231 f., in den Recogn. S. 320 f. Eigenthümliche Anſicht der Clement. nicht dem gnoſt. Ebionitismus gemeinſam S. 521 f. Unterſchied von der Syzygienlehre der Gnoſtiker S. 543.

T

Tatian S. 113.
Taufe nach den Clement. S. 226 ff., im gnoſt. Ebionitismus S. 520 f. — Taufe Chriſti, Bedeutung derſelben nach dem κήρυγμα Πέτρου S. 258 f. Anm. 21., nach den Nazaräern S. 454 f., nach den vulg. Ebioniten S. 484 ff., nach den gnoſt. S. 507. Anm. 19.
Tertullian S. 123. 431. 443. 450. 467. 469. 483—492. 497. Anm. 49.
Teſtament das alte. Anſicht der Clement. S. 193 f. 196 ff., der Recogn. S. 303 ff., der vulg. Ebioniten S. 481 ff., der gnoſt. S. 514 ff., der jüdiſchen Alexandriner S. 354 f. — Anſicht der ignat. Briefe S. 489 ff.
Teufel. Nach den Clement. S. 71. 141. 150 f. 160 ff., nach den Recogn. S. 321., im gnoſt. Ebionitismus S. 499. 501. 519 f. Stellung zum Gnoſticismus S. 541 f.
Texteskritik der Artemoniten, verſchieden von dem Verfahren der Clement. S. 351 ff.
Thatſünde nach den Clement. S. 234 ff.
Thebuthis. S. 460.
Theodicee der Clement. S. 168 f.
Theodoret S. 448. 455. 465. 467. 475 ff. 478. 484 ff. 494.
Theodotion S. 476.
Theſſalonich. Stellung der Juden- und Heidenchriſten daſelbſt S. 393 f.
Tholuck S. 223. 328.
Thomas. Die Sage, daß er in Parthien das Evangel. verkündigt, zuerſt in den Recogn. S. 127.
Tod. Nach den Clement. von Anfang an nothwendig S. 175. Anſicht der Recogn. S. 314. Anm. 25.
Roland S. 365. 369. 428. 446.
Tradition. Die Wahrheit bis auf Chriſtus in geheimer Ueberlieferung fortgepflanzt nach dem gnoſt. Ebionitismus S. 518., nach den Clement. S. 73. 199. — Anſicht der Recogn. S. 306 f.
Trajan. Die Entſtehung der Häreſien bald unter Trajan, bald unter Hadrian verlegt S. 459—466.
Tzſchirner S. 34. 79. 550.

U

Ultrapauliner S. 398.
Unendlichkeit Gottes nach den Clement. S. 147.
Univerſalismus des Chriſtenthums kam erſt allmählig den Apoſteln zum Bewußtſein S. 378 ff.
Unſichtbarkeit Gottes nach den Clement. S. 148.
Unſterblichkeitslehre der Clement. S. 251., des Eſſenismus S. 527. Anm. 6.
Unſündlichkeit. Nothwendiges Merkmal des wahren Propheten nach den Clement. S. 188., nach dem gnoſt. Ebionitismus S. 516.

V

Vernichtung. Endliche Vernichtung der Böſen nach den Clement. S. 173 f. 250 f. Anders die Recogn. S. 313.
Victorin von Petavium. Urtheil über die Ebioniten S. 444. Hat zuerſt die Nachricht, daß Johannes ſein Evangelium auch gegen die Ebioniten verfaßt habe S. 464., kennt einen Ebion S. 467.
Viſionen. Anſicht der Clement. S. 96 ff. 186 f. 191 f. 535. 547. Anſicht der Recogn. S. 312.
Vorſehung Gottes in den Clement. S. 167.

W

Waſchungen. Oefters Waſchungen noth-

mittelbar oder unmittelbar aus den Clement. entnommen iſt S. 115 ff. 119. 126. — Ueber die Succeſſion der erſten röm. Biſchöfe S. 123. Urtheil über Recogn. S. 128. Ueber die περίοδοι Πέτρου S. 275 ff., über πράξεις Πέτρου S. 281., διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος S. 283. Ueber den Brief des Barnabas S. 414 f., über die acta Pauli et Theclae S. 431 f., über Theodotion und Aquila S. 477. Anm. 45. Berichtet, daß die Juden die Chriſten verfluchten S. 403. Anm. 71 b., daß ſie beſonders am Kreuzestod Chriſti Anſtoß nahmen S. 487. Anm. 21. Unterſcheidet immer die Ebioniten und Nazaräer S. 447 f. Anm. 10. Urtheil über Nazaräer S. 450. Ueber den Namen der Nazaräer S. 450., über ihren Aufenthaltsort S. 451. und ihr Evangelium S. 451 f. Ueber ihren Lehrbegriff S. 453 ff. Ueber den dogmatiſchen Charakter der vulg. Ebioniten S. 482—492. Urtheil über dieſelben S. 445. Ableitung ihres Namens S. 467. 472. Anm. 29. Stellt den Ebion mit Photin zuſammen S. 475. Anm. 42. Läßt den Johannes und Paulus gegen ſie geſchrieben haben S. 464 f. Bezeugt den Ebionitismus des Symmachus S. 477. Ueber ſein Zeitalter S. 479. Anm. 51.

Hilarius von Pictavium S. 467. 475.

Hilgers S. 37. 138. 452. 496. 526.

Historia Clementis S. 281.

Hoffmann S. 40. 178 ff. 201 ff. 204 ff. 207. 216 f. 496. 526. 548.

Hohenprieſterliches Amt Chriſti nach den Clement. S. 210 f.

Homilie. Bedeutung des Worts S. 105.

Homuncioniten, eine der Benennungen der Ebioniten S. 475 f.

J

Jacobus. Zur Entſcheidung der Frage, ob er eigentlicher Bruder des Herrn, die Clement. angezogen S. 8. Anſicht der Clement. S. 213 f. Erſcheint in denſelben als Oberbiſchof der ganzen Chriſtenheit S. 71. 86 f. 212 f. Sein Anſehn auch bei den Juden S. 392. In welchem Jahr geſtorben S. 169., wozu die Bemerkung S. 395. Anm. 40. Dogmatiſcher Charakter ſeines Briefs und Unterſchied von Paulus S. 376 ff. Verſchiedenheit von der ebionitiſchen Richtung S. 377 ff. Anm. 6. Sein Bild ſpäterhin ebionitiſch ausgeſchmückt S. 428 f.

Jakob in den Clement. S. 194. 199., im gnoſt. Ebionitismus S. 498 ff. 515 f. Verſchiedenheit vom jüdiſchen Alexandrinismus S. 356 f.

Jamnia S. 401.

Jeruſalem. Zerſtörung, deren Bedeutung S. 399 ff. Betrachtung Jeruſalems im vulg. Ebionitismus S. 483.

Ignatianiſche Briefe. Für ihre Beurtheilung die Clement. von Bedeutung S. 4. Ihr dogmatiſcher Charakter S. 421. Ueber Aechtheit S. 421. Anm. 18. Polemik gegen Judaiſten S. 439 ff. u. 490. Anm. 54. Ueber Ebion S. 471 f. Anm. 29. Ueber ἀνθρωπολάτραι S. 476.

Inſpiration. Die Clement. über dieſelbe S. 212., die Recogn. S. 311., die jüdiſchen Alexandriner S. 352 f.

Johannes der Apoſtel. Seine Wirkſamkeit in Kleinaſien S. 400. Soll die Ebioniten bekämpft haben S. 464.

Johannes der Täufer. In den Clement. S. 53. 156., in den Recogn. S. 305., nach den vulg. Ebioniten S. 484 f., nach den gnoſt. S. 515.

Johannes von Damaskus S. 344.

Joſephus über den Tod des Jacobus S. 5. Anm. 8., S. 109. wozu S. 395. Anm. 40. Ueber den Geburtsort des Simon Magus S. 110., über Apion S. 112 f., über den jüdiſchen Krieg unter Barkochbas S. 404. 406. Ueber den Opfercultus der Eſſener S. 528.

Irenäus. Ueber den röm. Clemens S. 120., über die Succeſſion der erſten röm. Biſchöfe S. 121. Betrachtet Simon Magus als Vater aller Häretiker S. 124 f. Ueber Papias S. 427., über Aquila und Theodotion S. 476. Anm. 45., S. 478. Anm. 49., S. 479. Anm. 52. Urtheil über Ebioniten S. 442 f. Zeuge gegen einen Ebion S. 469 f. Seine Zuſammenſtellung Carpokrates, Cerinth, Ebioniten ward von den ſpäteren Vätern beibehalten und ward Veranlaſſung, die Entſtehung der Ebioniten ins erſte Jahrh. zu ſetzen S. 466. dazu S. 464. Anm. 12. Ueber den dogmatiſchen Charakter der vulg. Ebioniten S. 482—492. Hat in ſeine Beſchreibung einen Zug aufgenommen, der nur auf die gnoſt. Ebioniten paßt S. 495 ff.

Iſidorus von Hiſpalis S. 465.

Iſaak in den Clement. S. 194. 199., im

Hieronymus epist. 112. ad August. c. 13. S. 447 f. Anm. 10. und S. 453. Anm. 28.
Josephus antiqq. XVIII, 1. §. 5. S. 528.

Berichtigungen, Zusätze, Druckfehler.

Berichtigungen.

S. 18. Anm. 1 wird behauptet, daß nach den Ebioniten des Epiphanius in Adam, den Patriarchen, Moses, Jesus derselbe göttliche Geist erschienen ist. Aber nur in Adam und Jesus erschien nach denselben der *Χριστός*, mit den Patriarchen und Moses stand er nur in inniger Verbindung. Vgl. S. 516. Anm. 31.
S. 109. Anm. 6. Das hier Gesagte ist zurückgenommen S. 395. Anm. 40.
S. 128 steht: «Wenigstens führt Origines dieselben als eine solche an, und Rufin wie Epiphanius halten wenigstens entschieden eine ächt clementinische Grundlage fest, obwohl sie dieselben für interpolirt ansehn».
Dafür ist zu ändern: «Wenigstens führt Origines und, wie es scheint (vgl. S. 510. Anm. 21.), auch Epiphanius dieselben als eine solche an, und Rufin hält wenigstens entschieden eine ächt clementinische Grundlage fest, obwohl er sie für interpolirt ansieht».

Zusätze.

S. 1. 4. Vor Rothe wäre noch Hartmann, die Verbindung des alten und neuen Test. Hamburg 1831. S. 698 f. anzuführen gewesen.
S. 74. Anm. 13. kurz vor dem Absatze ist hinter den Worten «wie auch der Verf. zuweilen Aussprüche der Propheten anführt» hinzuzufügen: Vgl. h. XVI., 7. XVIII., 15. 17 seq.
S. 98. hinter dem ersten Absatz: «Eben so soll Simon auch h III., 5. 9., wo er als Verläumder des Petrus dargestellt wird, den Paulus vorstellen, vgl. weiterhin S. 535. Anm. 4.»
S. 448. Anm. 12. ist hinzuzusetzen: «Wir werden späterhin S. 491 f. Anm. 34. hierauf zurückkommen».

Druckfehler.

S. 223. in der 2ten Reihe von oben statt «Zusammentreffen» lies «Zusammenessen».
S. 327. Anm. 2. statt «außer allen Zweifel» lies: «außer allem Zweifel.»
S. 356 ganz unten statt «Enos, Henoch, Noah» lies «Enos, Henoch, Noah».
S. 401. Anm. 40. statt «Jabna» lies «Jamnia».
S. 402. Anm. 69. ganz unten statt «Minoli» lies «Minaei.»
S. 405. Anm. 78b. statt «Jasonis (eines Juden) et Papisci (eines Christen)» lies «Jasonis (eines Christen) et Papisci (eines Juden)».
S. 408. statt «138» lies «136».
S. 419. Anm. 12. statt «auszuharren» lies «die Aufforderung, auszuharren».
S. 429. 3te Reihe von unten statt «*καταψυδεσθαι*» lies «*καταψευδεσθαι*».
S. 442. Anm. 60. statt «Anm. 2.» lies «Anm. 4.»
S. 444. statt «Patavium» lies «Petavium».
S. 451. und S. 480. statt «Gobah» lies «Chobah».
S. 455. Anm. 32. statt «(vgl. Cap. III. §. 1. Anm. 22.)» lies «(vgl. Cap. III. §. 1. Anm. 21.)»
S. 462. Anm. 7. statt «*ψευθώνομος*» lies «*ψευδώνομος*».
S. 468. 3te Reihe von unten statt «Auch muß» lies «Nun muß».
S. 472. Anm. 32. statt «Räle» lies «Räbe».

310. Anm. 15. Ableitung des Böſen aus der Materie in den Clement. S. 231 ff. 238 ff. In wie weit ihre Anſicht über die Materie dem gnoſt. Ebionitismus gemeinſam iſt S. 521. Anſicht der Eſſener S. 528 f.
Maximus der Bekenner S. 344.
Mayerhoff S. 34. 69. 254. 257. 329.
Menſch, nach den Clement. ſeine Natur S. 169 ff., die erſten Menſchen S. 175 ff. ſein gegenwärtiger Zuſtand in ſittlicher, wie intellectueller Hinſicht S. 181 ff. — nach den Recogn. S. 314 f.
Methodius Urtheil über die Ebioniten S. 444. Seine Ebioniten ſind die gnoſtiſchen S. 494 f. u. 482. Anm. 7.
Minim S. 402. 448. Anm. 10.
Monarchianer. Ob die Clement. ein Product derſelben S. 35. 357—362. Eigenthümlicher Monarchianismus der Recogn. S. 330—334.
Montanismus. Wie ſtellen ſich die Clement. zu demſelben S. 547 f.
Montfaucon S. 22. 292.
Moral der Clement. S. 229—247.
Moſaismus. Aechter Moſaismus nach den Clement. identiſch mit dem Chriſtenthum S. 215 ff. Anders die Recognitionen S. 303 ff. Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit des vulg. u. gnoſt. Ebionitismus S. 523 f. Lehre des letztern S. 498 f. 514 ff.
Moſes. Nach den Clement. nicht Verfaſſer des Pentateuchs S. 196 f. Hat das Geſetz mündlich 70 Männern übergeben S. 73. 196. Iſt einer der wahren Propheten S. 194 f. 199. Anſicht der Recogn. S. 308. 323 f., des jüdiſchen Alexandrinismus S. 354 f., des gnoſt. Ebionitismus S. 498 ff. 514 ff., des Eſſenismus S. 529.
Moshеim S. 22. 26. 292. 327. 329. 348 ff. 367. 446. 449. 463. 468. 550.

N

Nazaräer S. 445—456. Ob die Clement. ein Product derſelben S. 22. 27. 34. 458., ob das κήρυγμα Πέτρου S. 257.
Nazoräer, Nazarener, Nazaräer, Naſaräer S. 450 f.
Neander S. 31 f. 72 f. 142. 201. 223. 252. 294. 375. 386. 428. 472. 495. 528. 532. 539. 548. 555.
Neuplatonismus. Ob die Clement. auf denſelben zurückzuführen ſind S. 248 ff.
Nicephorus Calliſti S. 118 f. 339 ff.
Nicephorus Conſtantinopolitanus S. 103. 127.
Nicon S. 103.
Nilus S. 118 f. 269 f.
Nitzſch S. 192.
Noah in den Clement. S. 194 f. 199., im gnoſt. Ebionitismus S. 498. 515 f., im jüd. Alexandrinismus S. 356.
Novatian. Urtheil über die Ebioniten S. 444.
Numenius S. 351.

O

Oberbiſchof in den Clement. S. 249. 538.
Offenbarung nach den Clement. durch die Sophia vermittelt S. 141. Nothwendigkeit derſelben S. 183 f. 353 f. Verſchiedenheit der clementiniſchen Offenbarungstheorie von der der alexandr. Religionsphiloſophie S. 351 ff.
Opfercultus nach den Clement. S. 222., nach den gnoſt. Ebioniten S. 502. 518 f., nach den vulg. Ebioniten S. 489., in den Recogn. S. 306., im Eſſenismus S. 529.
Optatus von Mileve über den röm. Epiſkopat des Petrus S. 117., über die Succeſſion der erſten röm. Biſchöfe S. 124. Urtheil über Ebioniten S. 445. Paulus ſoll die Ebioniten beſtritten haben S. 465. Kennt einen Ebion S. 467. Chriſtologie der Ebioniten S. 485. Anm. 16.
Origines. Urtheil über Ebioniten S. 443 f. Zeuge gegen Ebion S. 469. Ob nach ihm der Ebionitenname allen Judenchriſten gemeinſam S. 470 f. Deutung des Namens S. 472. Seine δοκοῦσι Ἐβιωναῖοι nicht die Ebioniten und Nazaräer, ſondern die vulg. und gnoſt. Ebioniten S. 24. 28. 493 f. Ueber den dogmatiſchen Charakter der vulg. Ebioniten S. 481 ff. Hatte die Schriften des Symmachus erhalten S. 479.
— — Ueber die Simonianer S. 111. Petrus der erſte Vorſteher der antiochenſiſchen Kirche S. 115. Ueber die Verbindung des Clemens mit Petrus S. 120 f. Seine Nachricht über Thomas aus den Recogn. S. 127. Ueber die Recogn. S. 128 u. 268. Ueber die διδαχὴ Πέτρου S. 253., über das κήρυγμα Πέτρου S. 256. Ueber die περίοδοι Πέτρου S. 275. Hat einen größern Abſchnitt aus dem griechi-

schen Text der Recognitionen erhalten S. 269.

Offener S. 536.

P

Pacianus von Barcelona. Urtheil über die Ebioniten S. 445. Zeit der Entstehung des Ebionitismus S. 464. Nimmt einen Ebion an S. 467.

Palästina. Ob dort die Recogn. verfaßt S. 327. Stellung der Palästinenſiſchen Judenchriſten zu den Heidenchriſten im apoſtol. Zeitalter S. 385. 393. 395. 399.

Paniel S. 36. 79. 105. 294. 548.

Papias. Ob Ebionit S. 427 f.

Papiskus (ein Jude) S. 465. 497.

Patripaſſianer. Verſchiedenheit von den Artemoniten S. 333., in den Recogn. bekämpft S. 332.

Paulinus von Nola. Urtheil über die Recogn. S. 128. Gedenkt eigener Bemühungen, dieſelben zu überſetzen S. 266.

Paulus. Seine Bedeutung für die Loslöſung des Chriſtenthums vom Judenthum S. 384 ff. Stellung der Judenchriſten zu ihm S. 385 ff. Sein perſönlicher, wie amtlicher Charakter ſchon in der apoſtol. Zeit auf die verſchiedenſte Weiſe angefochten S. 490. Anm. 30. Anſicht der Nazaräer über ihn S. 457. Die Bekämpfung deſſelben das Eigenthümliche des Ebionitismus S. 523., der vulg. Ebionitismus S. 490 f., der gnoſt. S. 502. 520. Die Stellung, welche die Clement. ihm gegenüber einnahmen S. 534—537. Wird bekämpft in dem zu den Homilien gehörenden petriniſchen Briefe S. 74. Bald unmittelbar S. 535 ff. Anm. 6., bald mittelbar unter des Magiers Simon Namen S. 96 ff. 532 f. Anm. 1., S. 534 f., in den Clement. beſtritten. In wie fern der Paulinismus dem Verfaſſer mit dem Gnoſticismus zuſammenfallen mußte S. 99 ff. — Anſicht des Verf. der Recogn. S. 311 f. Ob von Hegeſipp bekämpft S. 429.

Pella. Flucht der Jeruſalemiſchen Chriſten dorthin. Aufenthaltsort der Nazaräer S. 451.

Pentateuch. Anſicht der Clement. S. 196 ff. 400., der Recogn. S. 305 f., des gnoſt. Ebionitismus S. 499. 514. 516.

Peräa S. 480.

Περατικοί Name der Ebioniten S. 478.

Περίοδοι Πέτρου S. 274 ff. 294. 295 ff.

Peterſen S. 291.

Petrus. Seine Bekehrung des Cornelius S. 384. Ob in Widerſpruch mit Paulus S. 391. Anm. 28. — Ein pſeudopetriniſcher Brief vor den Homilien. Seine dogmatiſche Uebereinſtimmung mit denſelben S. 73 f. Anm. 13. Seine Zuſammengehörigkeit mit den Homilien S. 72 ff. Seine Stellung in den Clement. S. 71. 87. Wie weit die Nachrichten der Clement. über ihn begründet S. 107 f. Vieles Unhiſtoriſche aus demſelben in die ſpätere Tradition übergegangen S. 115 ff. — Der pſeudopetriniſche Brief an Jacobus, den Photius vor den Recogn. fand S. 288 ff.

Phariſäer. Ihre Stellung zu den erſten Chriſten S. 373 f. Anm. 3. Feindſchaft der Phariſäer und Nazaräer S. 453. — Urtheil der Clement. über dieſelben S. 199.

Philaſtrius. Ueber Ebion S. 467. Ueber das Verhältniß von Carpokrates, Cerinth, Ebion S. 464. Anm. 12. Urtheil über die Ebioniten S. 445. Beſchreibung der vulg. Ebioniten S. 484 ff.

Philippi. Judaiſten daſelbſt S. 394.

Philippus S. 382.

Philo ſiehe den Artikel: alexandr. Religionsphiloſophie.

Philoſophie nach den Clement. S. 137. 184. Im Artemonitismus S. 360 f.

Photinus. Gewöhnlich mit Ebion zuſammen geſtellt S. 475.

Photius über die Recogn. S. 274. 279 f. 286 ff.

Piper S. 171.

Plant S. 371. 391.

Πνεῦμα. Das *πνεῦμα* im Menſchen der Befleckung unfähig nach den Clement. S. 241., *πνεῦμα ἅγιον* ſiehe den Artikel h. Geiſt.

Polycarp. Aechtheit ſeines Briefes S. 418 f. Anm. 12. Dogmatiſcher Charakter deſſelben S. 419 ff.

Prädeſtinatus S. 364. 365.

Πράξεις Πέτρου S. 279 ff.

Präſcriptionen. Der Verf. des Anhangs zu Tertullians Präſcriptionen S. 443. 464. 467. 490 ff.

Presbyter. Stellung in den Clement. S. 248 f.

Πρόλογοι. Drei Prologe vor den Homilien, zu denſelben gehörend S. 68. 70. 80—85.

Propheten. In den Clement. S. 73 f.

192 ff. 204 ff., in den Recogn. S. 304 ff. 323., in der kirchlichen Recenſion der Clement. S. 342. Verſchiedenheit der Clement. vom jüdiſchen Alexandrinismus S. 354 f. — Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit des vulg. u. gnoſt. Ebionitismus S. 524 f.; der vulg. Ebionitismus S. 482., der gnoſt. S. 498 ff. 514 ff. 519. Anm. 4.

Prophetie. Merkmale der wahren Prophetie nach den Clement. S. 185 ff., nach dem gnoſt. Ebionitismus S. 516 f., in wie weit die Anſicht der Clement. ihnen eigenthümlich S. 522. Wodurch dieſelbe hervorgerufen S. 547 f. Die falſche Prophetie nach den Clement. S. 192 ff.

Prophetiſches Amt Chriſti nach den Clement. S. 210 ff.

Prudentius (Aurelius) S. 475.

Pſeudoabdias S. 119. 465. 517.

R

Recognitionen S. 265—334. Siehe das Genauere in der Inhaltsanzeige Cap. III.

Reuß S. 69. 72. 253 f. 257. 274. 329.

Rhenferd S. 28. 336 f. 446. 448. 526.

Rom. Dort die Recogn. verfaßt S. 327 f. Ebenſo die Clement. S. 549 ff. Judaiſten daſelbſt zur apoſtol. Zeit S. 294. Charakter der römiſchen Gemeinde S. 550 ff. Ebioniten in Rom S. 480. 551. Die Sage, daß Petrus erſter Biſchof von Rom, von den Clement. ausgegangen S. 117. Die Verwirrung in der Reihenfolge der erſten röm. Biſchöfe läßt ſich vermittelſt der Clement. enthüllen S. 121 ff.

Roman. Ob die Clement. ein Roman S. 78 ff.

Roſenmüller S. 5. 27. 78.

Rothe S. 3 f. 41. 421. 452. 461 f. 526. 548.

Rufin. Ueberſetzt die Recogn. aus dem Griechiſchen in das Lateiniſche S. 265 f. Beſchaffenheit der Ueberſetzung S. 267—273. u. 332. Anm. 8. Sein Urtheil über den zu den Recogn. gehörenden pſeudoclementiniſchen Brief S. 286 ff. Kennt die Clement. S. 269. Seine Anſicht über die Recogn. u. Clement. S. 510. Anm. 21. Ueber die Verbindung des Clemens mit den Apoſteln S. 120. Ueber die Succeſſion der erſten röm. Biſchöfe S. 124.

S

Sabbathfeier im vulg. Ebionitismus S. 489., im gnoſt. S. 502. 519.

Sadducäer S. 373 f. Anm. 3.

Salvianus S. 77.

Samaritaner S. 382.

Sampſäer S. 526.

Schenkel S. 33. 35. 201. 218. 223. 357 ff. 409 f. 510. 511. 536 f. 548.

Schmidt S. 33. 35. 72. 295. 329. 391.

Schneckenburger S. 40. 142. 155. 179. 201. 294. 384 f. 472. 495 ff. 526. 528.

Schöpfung nach den Clement. S. 137 ff. 153 ff., nach den Recogn. S. 310. 321. Die Theorie der Clement. nicht dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt gemeinſam S. 521. Wodurch ihre eigenthümliche Theorie hervorgerufen S. 542 ff.

Schultheß S. 11. 33 f. 240. 447. 460 f. 472 f.

Schwegler S. 41. 45. 69. 223. 247. 274. 369 f. 418. 422. 425. 427 f. 431 ff. 434. 526.

Semiſch S. 39. 223.

Semler S. 446 f. 468. 473. 495. 550.

Simeon Metaphraſtes S. 337 f.

Sinnlichkeit nach den Clement. S. 228 ff.

Sittlichkeit. Unterſcheidung eines höhern und niederen Standpunktes in den Clement. S. 242 ff.

Sohn Gottes. In den Clement. identiſch mit der Sophia und dem h. Geiſt S. 139 f. In zweifacher Beziehung wird Chriſtus ſo genannt S. 139 f. Anm. 21. — Sohn Gottes im Hirten des Hermas nicht identiſch mit dem h. Geiſt S. 423 f. Anſicht der Nazaräer S. 454 f., der vulg. Ebioniten S. 485.

Sophia. Ihr Verhältniß zum höchſten Gott nach den Clement. S. 138 ff., identiſch mit dem h. Geiſt und dem Sohn Gottes S. 139 f. Medium aller Wirkſamkeit Gottes S. 139 ff. Herrſcher des künftigen Reichs S. 141 f. Ob ein perſönlich ſelbſtſtändiges Weſen S. 142 ff. Verſchieden von dem Logos der Alexandriner S. 351 ff., identiſch mit dem Χριστός der gnoſt. Ebioniten S. 490 f. 516 ff.

Stephanus S. 382.

Strafen nach den Clement. vom Teufel vollzogen S. 150 f. 250 f.

Strauß S. 11 f. 37. 142. 201. 240. 269. 497.

Sulpitius Severus S. 407 f.

Sünde. Entſtehung derſelben nach den Clement. S. 178 ff. Sünde nur als

wendig nach den Clement. S. 240., im gnoſt. Ebionitismus S. 501. 520.
Waſſer. Der gnoſt. Ebionitismus S. 501. 520., wie die Clement. S. 239. legen demſelben geheime Kräfte bei.
Weiſſagungen nach den Clement. S. 210.
Weltgericht nach den Clement. S. 251.
Weltſchöpfer, ſiehe Demiurg.
Weltſeele in den Clement. S. 141. Anm. 21., S. 158. Anm. 5., S. 238 f., in den Recogn. S. 310. Anm. 15.
Werke. Gewichtlegen auf äußere Werke in den Clement. S. 218 ff. 236 f., im gnoſt. Ebionitismus S. 520. Verſchiedenheit von Jacobus S. 377. Anm. 6.
Whiſton S. 291. 293.
Wiedergeburt nach den Clement. S. 228.
Wunder. Nach den Clement. S. 239 f.

Z

Zachäus. Die Nachricht, daß derſelbe erſter Biſchof von Cäſarea Stratonis, aus den Clement. S. 127.
Zufall. Beſtritten in den Clement. S. 133.
Zulaſſung von den Clement. gegen den Gnoſticismus hervorgehoben Hy. 158 f.
Zwicker S. 384. 428. 446.

Vorgenommene Conjecturen.

Unbedeutende Conjecturen ſind ohne Weiteres in folgenden Stellen an die Stelle der handſchriftlichen Lesart der Clementinen geſetzt:

S. 134. Anm. 7. «τελευτᾶν» für «τελευτῶν». S. 136. Anm. 15. «πάλιν δὲ» für «πάλιν τε». S. 145. Anm. 28. «ἀπείρου εἶναι» für «ἀπείρῳ εἶναι.» S. 149. Anm. 7. «δυνάμεθα φέρειν» für «δυνάμεθα». S. 153. Anm. 1. «συνήγαγεν» für «συνήγαμεν». S. 166. Anm. 12. «τοῦ δὲ τοὺς κ. τ. λ.» für «τὸ δὲ τοὺς κ. τ. λ.» S. 190. Anm. 17. iſt «καρδίᾳ» zugefügt. S. 191. Anm. 23. «ἐξητήσαμεν» für «ἐξητάσαμεν». S. 192. Anm. 25. «ἢ τις δὲ δι' ὀπτασίας» für «εἴ τις δὲ δι' ὀπτασίαν». S. 200. Anm. 4. «ἐγνωκότας» für «ἐγνωκέναι». S. 226. Anm. 12. «ὅτι κ' ἀν» für «ὅτι ἐὰν». S. 250. Anm. 3. «τῷ μεῖζον» für «ὡς μεῖζον».

Außer mehreren Stellen der Clementinen und Recognitionen ſind folgende Stellen näher erläutert:

Apoſtelgeſchichte Cap. XV, 21. S. 374 f. Anm. 3.
Brief Jacobi Cap. I, 14. 15. S. 378 f. Anm. 6.
Brief des Barnabas Cap. I. S. 437.
Brief des röm. Clemens Cap. II. S. 412. Anm. 3. Cap. XLI. S. 410 f. Anm. 1.
Der Hirte des Hermas Hy. V, 6. S. 423 f. Anm. 20a.
Ignatius an die Philadelphener Cap. VI. S. 440 f. in der längern Recenſion Cap. VI. S. 472. Anm. 29.
Acta Pauli et Theclae Cap. VIII. S. 433 f. Anm. 46.
Juſtin über die Ebioniten im Anhang S. 553 ff.
Irenäus adv. haer. I, 26. S. 495 ff.
Tertullian de carne Christi c. 14. S. 497. Anm. 49.
Origines contra Celsum II, 1. S. 470 f.
Euſebius h. e. IV, 22. und III, 32. S. 459 ff.
V, 28. S. 358 f. Anm. 22. und S. 434 ff.
VI, 17. S. 479 f. Anm. 53.
Epiphanius h. XXX, 18. S. 500. Anm. 4.

Hieronymus epist. 112. ad August. c. 13. S. 447 f. Anm. 10. und S. 453. Anm. 28.
Josephus antiqq. XVIII, 1. §. 5. S. 528.

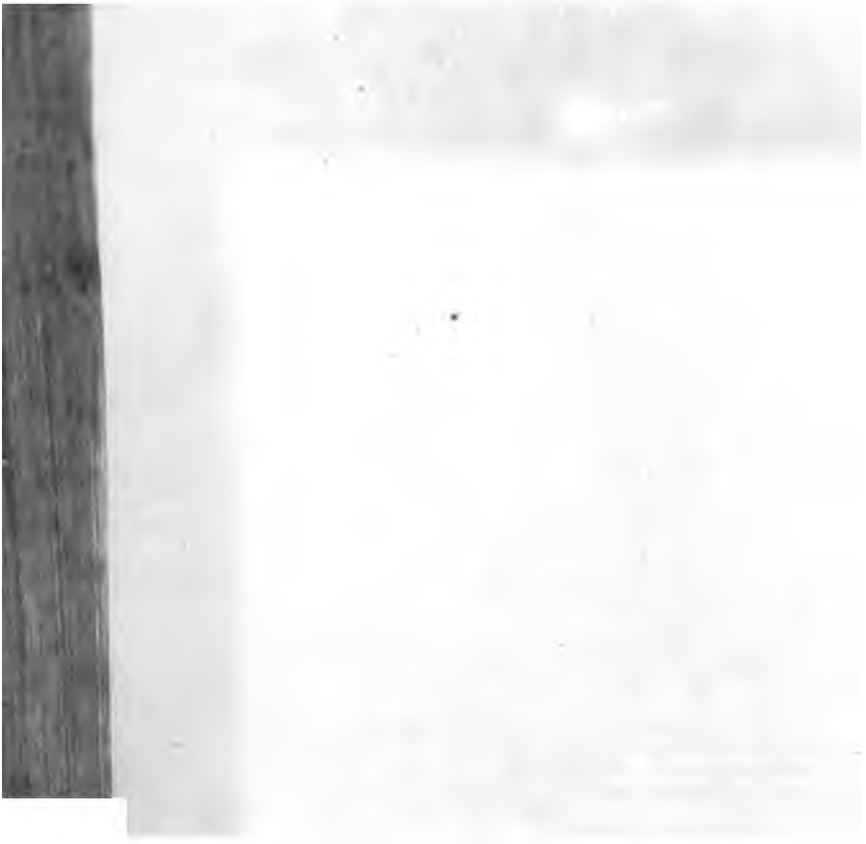
Berichtigungen, Zusätze, Druckfehler.

Berichtigungen.

S. 18. Anm. 1 wird behauptet, daß nach den Ebioniten des Epiphanius in Adam, den Patriarchen, Moses, Jesus derselbe göttliche Geist erschienen ist. Aber nur in Adam und Jesus erschien nach denselben der Χριστός, mit den Patriarchen und Moses stand er nur in inniger Verbindung. Vgl. S. 516. Anm. 31.
S. 109. Anm. 6. Das hier Gesagte ist zurückgenommen S. 395. Anm. 40.
S. 128 steht: «Wenigstens führt Origines dieselben als eine solche an, und Rufin wie Epiphanius halten wenigstens entschieden eine ächt clementinische Grundlage fest, obwohl sie dieselben für interpolirt ansehn».
Dafür ist zu ändern: «Wenigstens führt Origines und, wie es scheint (vgl. S. 510. Anm. 21.), auch Epiphanius dieselben als eine solche an, und Rufin hält wenigstens entschieden eine ächt clementinische Grundlage fest, obwohl er sie für interpolirt ansieht».

Zusätze.

S. 1. 4. Vor Rothe wäre noch Hartmann, die Verbindung des alten und neuen Test. Hamburg 1831. S. 698 f. anzuführen gewesen.
S. 74. Anm. 13. kurz vor dem Absatze ist hinter den Worten «wie auch der Verf. zuweilen Aussprüche der Propheten anführt» hinzuzufügen: Vgl. h. XVI., 7. XVIII., 15. 17 seq.
S. 98. hinter dem ersten Absatz: «Eben so soll Simon auch h III., 5. 9., wo er als Verläumder des Petrus dargestellt wird, den Paulus vorstellen, vgl. weiterhin S. 535. Anm. 4.»
S. 448. Anm. 12. ist hinzuzusetzen: «Wir werden späterhin S. 491 f. Anm. 34. hierauf zurückkommen».

Druckfehler.

S. 223. in der 2ten Reihe von oben statt «Zusammentreffen» lies «Zusammenessen».
S. 327. Anm. 2. statt «außer allen Zweifel» lies: «außer allem Zweifel.»
S. 356 ganz unten statt «Enos, Henoch, Noah» lies «Enos, Henoch, Noah».
S. 401. Anm. 40. statt «Jabna» lies «Jamnia».
S. 402. Anm. 69. ganz unten statt «Minoli» lies «Minaei.»
S. 405. Anm. 78b. statt «Jasonis (eines Juden) et Papisci (eines Christen)» lies «Jasonis (eines Christen) et Papisci (eines Juden)».
S. 408. statt «138» lies «136».
S. 419. Anm. 12. statt «auszuharren» lies «die Aufforderung, auszuharren».
S. 429. 3te Reihe von unten statt «καταψνύδεσθαι» lies «καταψεύδεσθαι».
S. 442. Anm. 60. statt «Anm. 2.» lies «Anm. 4.»
S. 444. statt «Patavium» lies «Petavium».
S. 451. und S. 480. statt «Gobah» lies «Chobah».
S. 455. Anm. 32. statt «(vgl. Cap. III. §. 1. Anm. 22.)» lies «(vgl. Cap. III. §. 1. Anm. 21.)»
S. 462. Anm. 7. statt «ψευδώνομος» lies «ψευδώνυμος».
S. 468. 3te Reihe von unten statt «Auch muß» lies «Nun muß».
S. 472. Anm. 32. statt «Räle» lies «Räbe».